3 1761 06837062 6

Hugo Gressmann

Albert Eichhorn und die religiousgeschichtliche Schule

Albert Eichhorn

und

Die Religionsgeschichtliche Schule

von

D Dr. Hugo Greßmann
ao. Professor der Theologie an der Universität Berlin

Göttingen ▫ Vandenhoeck & Ruprecht ▫ 1914

Printed in Germany

Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen

DDr. Hugo Greßmann:

ao. Professor der Theologie an der Universität Berlin

Gleichzeitig mit dieser Schrift ist erschienen:

Das Weihnachts-Evangelium auf Ursprung und Geschichte untersucht. 1914. 1,20 Mk.

In dieser kleinen, allgemein interessanten Arbeit behandelt der Verfasser den literarischen Charakter von Lukas 2, 1–20, gibt eine in das Textverständnis eindringende literarische Analyse und knüpft daran Ausführungen über den Ursprung und die Geschichte des Weihnachtsevangeliums sowie über Göttergeburten, die in den Mythologien aller Völker eine große Rolle spielen. Ein Exkurs über die Jungfrauengeburt beschließt die Arbeit, die aus einem Vortrage in der Religionswissenschaftlichen Gesellschaft in Berlin hervorgegangen, bis auf den Exkurs zuerst in **„Religion und Geisteskultur"**, Zeitschrift zur Förderung der Religionsphilosophie und Religionspsychologie (Herausgeber D Th. Steinmann) VIII. Jahrgang erschienen ist.

Frühere Veröffentlichungen Hugo Greßmanns in unsrem Verlage:

Die Anfänge Israels. Von 2. Mosis bis Richter und Ruth. Übersetzt, erklärt und mit Einleitungen versehen. Mit Namen- und Sachregister und einer Doppelkarte. 1914. Geh. 4,60 ℳ; Lnbd. 5,80 ℳ.

Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels (von Samuel bis Amos und Hosea) übersetzt, erklärt und mit Einleitung und Register versehen.
Geheftet 6 Mk.; Lnbd. 7,20 Mk.; Halblederband 9 Mk.

Mose und seine Zeit. Ein Kommentar zu den Mose-Sagen. Mit einer Doppelkarte von Palästina und der Sinai-Halbinsel. 1913. VII u. 488 Seiten gr. 8°. Geh. 12 Mk.; Lnbd. 13 Mk.

Das Gilgamesch-Epos. Neu übersetzt von **Arthur Ungnad** und gemeinverständlich erklärt von **Hugo Greßmann.** 1911.
5 Mk.; geb. 5,80 Mk.

Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie. Vergriffen. Neue Auflage in Vorbereitung.

RTheol
G

Albert Eichhorn

und

Die Religionsgeschichtliche Schule

von

DDr. Hugo Greßmann
ao. Professor der Theologie an der Universität Berlin

264801
19. 2. 32

Göttingen ▫ Vandenhoeck & Ruprecht ▫ 1914

Gedruckt bei Hubert & Co, G. m. b. H. in Göttingen.

Vorwort.

Wer ist Albert Eichhorn? Wie viele haben seinen Namen gehört, aber wie wenige wissen von ihm! Bücher hat er nie geschrieben, und doch wird er unvergessen bleiben nicht nur bei den zahlreichen Freunden und Freundinnen, die ihm unauslöschlichen Dank bewahren werden, sondern auch in der Geschichte der theologischen Wissenschaft, die ihn zusammen mit der religionsgeschichtlichen Schule ins Buch des Lebens eingetragen hat. Grade weil man seine Bedeutung aus den kleinen Aufsätzen, die er veröffentlicht hat, nicht genügend erkennen kann, habe ich es für meine Pflicht gehalten, seine Persönlichkeit auch für den Fernerstehenden so zu charakterisieren, daß man ein klares Bild und einen lebendigen Eindruck empfängt. Die äußeren Schicksale sind zwar im allgemeinen nur Hüllen, die den inneren Menschen verkleiden, aber sie sind überall da zum Verständnis unentbehrlich, wo sie seine Eigenart grundlegend bestimmen. Und wenn sich die Lebenswege bekannter Männer kreuzen, dann gewinnt die Biographie auch das Interesse weiterer Kreise. So habe ich mich bemüht, den chronologischen Hauptdaten folgend, Schicksal und Charakter in einander zu verflechten und zugleich die Fäden hineinzuweben, die ihn mit den Zeitgenossen verbinden. Um aber dies Menschenleben und dies Stück Zeitgeschichte in seinem vollen Werte würdigen zu können, schien es mir notwendig, diesen Ausschnitt in die jüngste Bewegung der wissenschaftlichen Theologie einzureihen und das Persönliche in die großen, geschichtlichen Zusammenhänge der Forschung zu stellen. Wer die Bedeutung Eichhorns ermessen will, muß sich auch klar sein über das Wesen der religionsgeschichtlichen Schule. Nicht darauf kam es mir an, die Arbeiten dieser Schule erschöpfend zu behandeln und die errungenen Fortschritte objektiv zu beurteilen, — dazu ist die Zeit noch nicht gekommen, — sondern die allgemeine Methode scharf zu erfassen und die Hauptlinien der Entwicklung aufzuzeigen.

Bei meiner Arbeit floß mir die Hülfe zahlreicher Forscher zu, deren mündliche und schriftliche Auskünfte und Anregungen dankbar benutzt wurden. Allen voran seien Gunkel und Baumgarten genannt; dann folge die Reihe der Anderen: Bremer, Geffcken, Mulert, Troeltsch, Wobbermin, Zimmern und Frau Wrede.

Hugo Greßmann.

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/alberteichhornun00gres

Ich dachte: Ich will meinen Garten bewässern
und meine Beete tränken.
Aber sieh da, mein Graben ward zum Strom,
und mein Strom ward zum Meere.
Wisset, daß ich nicht für mich allein gearbeitet habe,
sondern für alle, die Weisheit suchen.

Jesus Sirach 24, 31. 34.

I. Albert Eichhorn.

Karl Albert August Ludwig Eichhorn ist am 1. Oktober 1856 als Pastorensohn zu Garlstorf im Kreise Lüneburg geboren. Bis zu seinem fünfzehnten Lebensjahre wurde er von seinem Vater unterrichtet. Von Michaelis 1871 bis Ostern 1875 besuchte er das Gymnasium Andreanum in Hildesheim und widmete sich dann dem Studium der Theologie zu Leipzig (Ostern 1875 bis Ostern 1876), Erlangen (Ostern 1876 bis Ostern 1877) und Göttingen (Ostern 1877 bis Michaelis 1878). Nachdem er Michaelis 1878 in Hannover das erste theologische Examen und die wissenschaftliche Staatsprüfung abgelegt hatte, blieb er zunächst ein Jahr lang zur Unterstützung seines kränklichen Vaters in Riede (Kreis Syke), wohin dieser 1870 versetzt worden war. Michaelis 1879 wurde er in das Hospiz des Klosters Loccum aufgenommen, wo er während seines anderthalbjährigen Aufenthaltes die reichste Förderung in wissenschaftlicher und praktischer Beziehung empfing. Ostern 1881 bestand er die zweite theologische Prüfung und wurde darauf vom Landeskonsistorium zum Kooperator ernannt. Nach der Ordination wurde ihm zunächst die kommissarische Verwaltung der zweiten Pfarre in Bergen bei Celle übertragen. Aber schon ein Vierteljahr später wurde er zu seinem Vater nach Riede geschickt, wo man ihm alsbald das Pfarramt in seinem vollen Umfange anvertraute. Er blieb dort von 1881 bis 1884. Als sich der Vater am 1. Mai 1884 emeritieren ließ, — er starb bald darauf im März 1885, — erbat und erhielt auch der Sohn die Entlassung aus dem praktischen Kirchendienst, um sich für den akademischen Beruf vorzubereiten.

Eichhorn ist aus der lutherischen Orthodoxie Hannovers hervorgegangen und hat, wenngleich sie nichts von ihm wissen wollte, immer eine gewisse Zuneigung für sie an den Tag gelegt. Daher stammt auch sein feines Verständnis für lebendige Religion, die ihm im Innersten vertraut ist und ihm mehr bedeutet als einen interessanten Gegenstand der Untersuchung. Er, der selbst eine tiefempfindende und zartreligöse Natur ist, konnte niemals einer anderen Glaubensüberzeugung entgegentreten und ließ sich durch dogmatische Gegensätze nicht hindern, sich auch bei anders Gerichteten zu bereichern. Man sah ihn später als regelmäßigen Kirchengänger in Halle bei dem orthodoxen Pfarrer H. Hoffmann, einem ehrwürdigen Manne, dem die überkommene kirchliche Lehre Leben und Wahrheit geworden war, der in seiner Originalität auch den Humor auf der Kanzel nicht scheute, und der in seiner freundlichen Neumarkt-Kirche eine Fülle gebildeter Männer und Frauen um sich versammelte. Ebenso regelmäßig besuchte Eichhorn in Kiel die Gottesdienste seines Freundes Baumgarten. Wie er aus der praktischen Tätigkeit geschieden ist, hauptsächlich, um sich die äußere und innere Unabhängigkeit zu wahren, so hielt er sich auch später vom kirchlichen Parteileben völlig fern und rechnete sich nur zum Freundeskreis der Christlichen Welt, dessen Zusammenkünfte er wenigstens in früheren Jahren mehrfach besuchte. Ebenso sind ihm alle politischen Parteien zuwider, obwohl er sich gern mit Politik und politischen Problemen beschäftigt. Die Liebe zu seinem Heimatlande hat er auch in der Fremde nie verleugnet, und oft hob er in humoristischer Weise, mit leiser Ironie gemischt, die Vorzüge Hannovers gegenüber Preußen hervor; stolz war er vor allem auf seine hannoverschen Juristen und Verwaltungsbeamten. Aber er ist kein Welfe im politischen Sinne. Am meisten schätzt er noch die Nationalliberalen, wenigstens in einzelnen weitblickenden Persönlichkeiten, ohne sich vor den Schwächen der Gesamtpartei zu verschließen. Es ist für sein Gerechtigkeitsgefühl bezeichnend, daß er jeweilen die abwesende Partei vertritt. Sein Bedürfnis nach Objektivität ging so weit, daß er einmal die ganz extremen Blätter: Kreuzzeitung und Vorwärts, zu gleicher Zeit bezog; als der Postdirektor den Bestellzettel las, eilte er persönlich zu Eichhorn, um sich für diesen „Irrtum" seines Unterbeamten zu entschuldigen, und mit großem Behagen pflegte Eichhorn zu erzählen, welche Mühe es ihn gekostet habe, den Herrn davon zu überzeugen, daß hier gar kein Irrtum vorliege. Den polititischen und kirchlichen Liberalismus hält er im allgemeinen für ziemlich unfruchtbar, aber da er ein unbarm-

herziger Kritiker jedes Vorurteils ist, auch des konservativen und orthodoxen, so ist er in politischer wie in kirchlicher Hinsicht stets ein outsider geblieben und hat sich als solcher sehr wohl gefühlt.

Wie streng er gegen sich selbst war und wie bescheiden er über seine Fähigkeiten urteilte, dafür ist charakteristisch, daß er noch in Halle bisweilen predigte, aber nur in den Frühgottesdiensten, zu denen sich die Pastoren sonst nicht gerade drängen. Als eine Frucht seiner praktischen Tätigkeit darf man die Aussprache betrachten, die er erst später in der „Christlichen Welt" 1895 (Sp. 273ff. 308ff.) veröffentlichte, und die erhebliches Aufsehen erregte: „Etwas vom Predigen". Er schildert hier, nicht ohne Humor, die verschiedenen Prediger-Typen, die er bei seinen regelmäßigen Kirchenbesuchen kennen gelernt hat. Er beginnt mit dem ihn anheimelnden Typus des lutherischen Orthodoxen, der die Autorität der Bibel und die Rechtfertigung aus dem Glauben ohne Werke betont, und der zugleich gegen den Unglauben des Protestantenvereins wettert, prinzipienfeste Dutzendware ohne selbständige Ideen. Daneben stellt er den Typus des hochmütigen liberalen Superintendenten, der eine möglichst breite und möglichst oberflächliche Umschreibung des Textes bietet, und dessen „liberale Gedanken kein Unheil anrichten, weil er überhaupt keinen Gedanken hat". Einen dritten Typus bildet der geschulte Techniker, der den Anweisungen der herkömmlichen Homiletik folgt. Sieben Minuten werden dem „Königischen" gewidmet, sieben Minuten der Nutzanwendung auf uns. Zwei Minuten nimmt allein das Motiv der Mutter am Bett ihres kranken Kindes in Anspruch. Der Vorteil einer solchen Predigt ist, daß sie auf Verlangen jederzeit sofort ohne Vorbereitung gehalten werden kann. Als vierter Typus begegnet uns der Mann mit dem schönen Organ, der es liebt, das „Register des Innigen" zu ziehen und jedem Satz ein stark sentimentales Gepräge zu geben, in der Meinung, er spreche so direkt zum Herzen, „und die Zuhörer meinen es oft auch". Was diesem Festredner an Gedanken fehlt, ersetzt er durch Phrasen. Ihm gegenüber steht der fünfte Typus, der Dogmatiker, der als Schüler Biedermanns immer Gedanken hat und niemals Redensarten macht. Bei seinen Hörern aber kann er keine Teilnahme erwecken, weil er als ein Theologe doziert, der vor Theologen seine theologische Stellung rechtfertigt, und weil er durch seine Polemik gegen die Orthodoxen nie über sie hinauskommt. „Es entgeht ihm, daß Zweifel an der Kirchenlehre nur da auftreten, wo man innerlich an die Kirchenlehre noch gebunden ist." Der schlimmste Typus ist sechstens der Liturgiker, der sein Herz an das Altkirchliche und dem

heutigen Befremdliche gehängt hat. „Die Naivität, zu glauben, etwas Abgestorbenes und Unverständliches werde uns lebendig und verständlich durch den Nachweis, daß es vor Jahrhunderten Leben und Verstand gehabt habe, fordert den Spott heraus."

Eichhorn begnügt sich nicht damit, die verschiedenen Typen zu charakterisieren, sondern er zeigt jedesmal, worin der Hauptfehler liegt, und so fügt er dem Negativen das Positive hinzu. Darum gibt er auch das Beispiel eines Predigers, wie er sein soll, und wählt als Illustration dafür die Predigt eines ungenannten Freundes; man kann unschwer erraten, auf wen hier angespielt wird. Zunächst verlangt Eichhorn die Vermeidung jeglicher Phrasen, eine Forderung, in der er mit Wrede übereinstimmt: „Selig sind, die keine Phrasen machen, denn sie werden verstanden werden." Er bekämpft nicht nur die hochtönenden Lobhudeleien und wohlgemeinten Verzerrungen eines Festredners, der im Überschwang der Begeisterung übertriebene falsche Motive unterschiebt, sondern auch die herkömmlichen, von den Vorfahren ererbten und durch ständige Wiederholung zur Trivialität herabgesunkenen Gedankenschätze. Als höchste Tugend gilt ihm die Wahrheit, aber nicht die Wahrheit vergangener Jahrhunderte, sondern die des gegenwärtigen Menschen. Einst kannte man nur die einfachen und krassen Gegensätze von gut und böse, fromm und gottlos, heute dagegen wissen wir von Nuancen, legen relative Maßstäbe an und fordern Schattierungen. „Hat der Prediger davon kein Bewußtsein, so wird das Beste und Tiefste in seinem Munde zur Phrase." Zur inneren Wahrhaftigkeit gehört, daß er selbst über die Probleme nachdenkt, durch eigene Ideen anregt und nicht bloß den eisernen Bestand der Kommentare und Predigtsammlungen weitergibt. Wer sich in veralteten homiletischen oder gar liturgischen Bahnen bewegt, wer ohne innere Freiheit auf überkommenen Gleisen läuft oder in unfruchtbarer Polemik gegen überwundene theologische Anschauungen beharrt, kann den Menschen der Gegenwart nicht fesseln. Eine Predigt muß aber interessant sein, wenn der Kirchenbesuch nicht völlig einschrumpfen soll. Darum soll man nicht im Allgemeinen stecken bleiben und jeden Sonntag das ganze Christentum verkünden, womöglich gar mit der üblichen, schematischen Disposition. Auch darf man nicht auf der Kanzel Anschauungen voraussetzen, die niemand teilt, oder umgekehrt Vorstellungen, die heute im weltlichen Leben jedermann besitzt, auf der Kanzel ignorieren. Wo die Fühlung mit der lebendigen Gegenwart verloren gegangen ist, muß die Wirkung der Predigt im besten Falle mit dem Verlassen der Kirche vorüber sein.

Man möchte nur wünschen, daß recht viele Pfarrer und vor allem die angehenden Prediger die auch heute noch und heute erst recht nicht veralteten Ausführungen Eichhorns durchdenken und beherzigen.

Eichhorn kehrte dann Ostern 1884 nach Göttingen zurück, wo er anderthalb Jahre weilte, um seine Lizentiaten-Arbeit vorzubereiten. Er kam dort in einen Kreis jüngerer Theologen, mit denen er in regem Verkehr stand, und die er schon damals durch seinen überquellenden Reichtum an Ideen fesselte und beherrschte, ohne es zu wollen. Dazu gehörten Wrede, Gunkel, Mirbt, Bornemann, der Philologe Geffcken und der Philosoph Külpe, von denen ihm einige auch wissenschaftlich näher traten. Selbst die jüngeren Studenten empfingen, wie sie bezeugen, einen unauslöschlichen Eindruck von seiner Originalität in allgemein menschlicher wie in wissenschaftlicher Hinsicht und von seinem streng auf das Historische gerichteten Sinne, auch wenn sie die Bedeutung seiner Darlegungen nicht immer verstanden. Die früh Fertigen nahmen wohl Ärgernis an ihm; es war ihnen unbequem oder gar unheimlich, wenn er ihnen die zu Ritschls Theologie so wenig passende Frage vorlegte, ob Jesus denn nun wirklich auferstanden sei, und wenn er auf eine klare Entscheidung drängte. Nicht nur Gunkel und anderen half er, von Ritschl loszukommen, auch Troeltsch bekennt (Das Historische in Kants Religionsphilosophie 1904 S. VI): „Mir schien die Verknüpfung der heute geltenden und für die Gegenwart sich gestaltenden religiösen Idee von Ritschl ohne genügende Rücksicht auf die längst errungene und bei allen offenen Fragen doch grundsätzlich fertige kritische Geschichtsforschung vollzogen. Den letzteren Eindruck verstärkten die Einflüsse, die auf uns von hervorragenden Philologen und Historikern, von Lagarde, Wellhausen, Duhm, Smend, Jülicher und Eichhorn ausgingen." Wie Eichhorn damals zu Ritschl stand, ersieht man besonders deutlich aus den drei dogmatischen Thesen, die er bei seiner Hallenser Promotion verteidigte, und über die gewiß alle guten Ritschlianer die Köpfe geschüttelt haben und schütteln sollten: Nr. 7. „Kirche und Tradition sind Wechselbegriffe." Nr. 8. „Die Gemeinde hat für den Einzelnen keine religiöse Bedeutung." Nr. 9. „Die Dogmatik ist weder von der Metaphysik noch von der Geschichte unabhängig."

In Göttingen schloß Eichhorn einen Bund fürs Leben mit dem drei Jahre jüngeren, feinen und liebenswürdigen, innerlich wahrhaftigen und zum Denken geborenen William Wrede, der damals Inspektor des theologischen Stifts war. Später wurden sie zwar von einander getrennt und haben sich nie wieder auf längere Zeit gesehen —

Eichhorn ging nach Halle, dann nach Kiel, Wrede wurde nach Breslau berufen, wo er bis zu seinem Tode (1906) wohnte, – aber die beiden gleichgestimmten und sich parallel entwickelnden Männer blieben durch wiederholte kürzere Besuche in Halle, Breslau und anderswo und durch einen lebhaften Briefwechsel in beständigem geistigen Austausch. Beide waren ausgesprochene Hannoveraner und in hervorragendem Maße historisch gerichtet, aber sie waren auch, wie Jülicher (PRE³ XXI 507, 37) mit Recht hervorhebt, bei aller Verschiedenheit „innerlich wesensverwandt" durch die unbestechliche Wahrheitsliebe und die unerbittliche Kritik, die sie gegen alle Autoritäten und nicht zuletzt gegen sich selbst anwendeten, durch das Bedürfnis nach anschaulicher Klarheit und durch das offenherzige Sich-Bescheiden bei dem, was man sicher wissen kann. Das war es auch, was Eichhorn an dem 1888 anonym erschienenen Büchlein „Im Kampf um die Weltanschauung" besonders anzog, so daß er es allen Freunden, auch Lagarde, zusandte. Weder Eichhorn noch Wrede scheuten sich vor einem Ignoramus, im Gegenteil, beide erkannten erst in diesem Geständnis des Nichtwissens das höchste Wissen. Eichhorn hatte ein sehr geübtes Auge für verschiedene Schichtungen, die in der neutestamentlichen Überlieferung übereinander lagern, und verlangte wohl damals schon von jedem Forscher eine so feine Schärfung des Blickes, daß er jedem literarischen Erzeugnis die Zeit seiner Entstehung anzusehen imstande sei. Ein dahin zielendes Wort ist für Wredes Arbeiten besonders bedeutsam geworden, wie mir Geffcken mitteilt. Wrede hat niemals ein Hehl daraus gemacht, daß er in der Art und in der Schulung seines Denkens von Eichhorn in entscheidender Weise beeinflußt worden sei. Diesen Einfluß im Einzelnen nachzuweisen, ist ein vergebliches Bemühen, da Wredes Schriften völlig unabhängig von Eichhorn entstanden sind; auch sein Buch über „Das Messiasgeheimnis in den Evangelien" (1901), das er seinem „Freunde und Lehrer" gewidmet hat, ist erst nach seinem Erscheinen Gegenstand der beiderseitigen Verhandlung gewesen. Nur an einer Stelle (2. Aufl. S. 88; vgl. S. 271) betont Wrede ausdrücklich seine Abhängigkeit von Eichhorn, aber nicht von dessen lebendiger Rede, sondern von den literarischen Ausführungen über „das Abendmahl im Neuen Testamente", die er „im Wesentlichen nur wiederholen könne", doch gebe er ihnen „eine andere Spitze". Indessen wenn Wrede sich selbst den Schüler Eichhorns genannt hat, so fordert die ausgleichende Gerechtigkeit, ihn umgekehrt auch als den Lehrer Eichhorns zu bezeichnen; denn dieser hat durch die tiefbohrende Energie Wredes im Formulieren der

Probleme und Gesichtspunkte selbst erheblich an Klarheit gewonnen. Das war überhaupt das Schöne an dem lebhaften Gedankenaustausch beider, daß keiner dem anderen nachrechnete, was er gegeben und was er genommen.

Im Herbst 1885 ging Eichhorn nach Halle in der Absicht, sich dort für Kirchengeschichte zu habilitieren. Seine in lateinischer Sprache verfaßte Arbeit: „Die Zeugnisse des Athanasius über das Mönchsleben" (Athanasii de vita ascetica testimonia collecta, Inaugural-Dissertation, Halle 1886) hatte zum Hauptzweck, die Echtheit der Vita Antonii nachzuweisen, die uns über den Ursprung des Mönchtums bedeutsamen Aufschluß gibt. Weingarten hatte (in der Zeitschrift für Kirchengeschichte I 1876 S. 10ff.) diese Schrift dem Athanasius abgesprochen mit der Begründung: „Ebenso sicher wie die äußeren Zeugnisse für Athanasius zu sprechen scheinen, ebenso unbedingt sprechen innere Gründe gegen denselben; die echten Schriften des Athanasius sind es, die den Gegenbeweis liefern." Dagegen wendet sich Eichhorn, indem er die Überlieferung sorgfältig durchforscht und zugleich zeigt, daß Weingarten viele Bemerkungen des Athanasius übersehen und andere mißverstanden hatte. Eichhorns schlagende Widerlegung erfreut sich heute fast allgemeiner Zustimmung, und auch seine Ansetzung der Vita um 357 wird von den meisten Forschern anerkannt. In einer Appendix (S. 36 – 62) hat er noch die Echtheit der Historia Arianorum ad monachos verfochten und nachgewiesen, daß diese Schrift von Athanasius um 358 verfaßt sein müsse; auch mit dieser Behauptung hat er Recht behalten.

Diesem specimen eruditionis sah man zwar die Gelehrsamkeit Eichhorns und die kritische Schärfe seines Verstandes an, zweifelhaft blieb aber, wie weit er auch einen Blick für die grundlegenden Probleme und die großen Gesichtspunkte habe, wenigstens denen, die nichts Näheres von ihm wußten. Alle Bedenken jedoch, die etwa in dieser Richtung gehegt werden mochten, zerstreute er durch die 24 Thesen, die er am 6. Juli 1886 in öffentlicher Disputation verteidigt hat. Unter ihnen finden sich einige, die von dem üblichen Schema abweichen und nicht nur für die kecke, zum Widerspruch herausfordernde Art Eichhorns, sondern auch für die Weite seines Horizontes und die Reife seines Urteils charakteristisch sind. So lautet Nr. 5: „Es ist nicht Aufgabe einer exegetischen Vorlesung, auszulegen, sondern zu zeigen, wie man auslegt." Zwei Jahre später, am 3. November 1888, stand an derselben Stelle Baumgartens kühnes Wort zur Debatte, das mit jenem zu vergleichen

ein besonderes Interesse gewährt: „Kommentarlesen verdirbt ein wahrhaft lebendiges, kongeniales Schriftstudium." Unter den weiteren Thesen Eichhorns seien genannt Nr. 11: „Jede Deutung eines Mythus ist falsch, welche nicht die Entstehung und Ausbildung des Mythus berücksichtigt." Nr. 12: „Die Geschichtsschreibung ist eine Kunst." Nr. 13: „Historiker ist nur, wer die Gegenwart versteht." Nr. 14: „Für alle historischen Einzeluntersuchungen muß der Grundsatz gelten, niemals einzelne Fragen, sondern stets von vornherein das ganze Gebiet, dem die einzelne Frage angehört, in Angriff zu nehmen. Da sich größere Aufgaben nur durch gemeinsame Arbeit lösen lassen, so bedarf es einer Organisation aller wissenschaftlichen Kräfte. Wissenschaftliche Zeitschriften können diese Organisation nicht ersetzen." Nr. 18: „Die religiöse Betrachtung der Kirchengeschichte muß sich auf die geschichtliche Entwicklung des ganzen Menschengeschlechtes beziehen." Dies Wort ist für Eichhorn charakteristisch, der alle geschichtlichen Probleme in einen großen Zusammenhang einzustellen bestrebt war, der sich im Grunde genommen nur für die Entfaltung des menschlichen Geisteslebens überhaupt interessierte und darüber spottete, wenn Kleinigkeitskrämer die letzten und eigentlichen Probleme nicht zur Geschichtswissenschaft rechnen, sondern der „Philosophie" zuweisen wollten. Die „Geschichtsphilosophie" galt ihm als notwendiger Bestandteil der „Geschichtswissenschaft". Opponenten waren die drei damaligen Hallenser Lizentiaten: J. W. Rothstein, O. Ritschl und J. Gloel.

Unter den Thesen Eichhorns verdient besondere Beachtung Nr. 3: „Die Neutestamentliche Einleitung muß urchristliche Literaturgeschichte sein." Im allgemeinen pflegen ja hinter den Thesen der Promovenden versteckte Anspielungen sachlicher und oft auch persönlicher Art zu lauern, und um sie ganz zu verstehen, muß man wissen, gegen wen oder gegen welche Richtung innerhalb der Wissenschaft sie sich wenden. So ist der eben zitierte Satz Eichhorns als Polemik gegen die bloß literarkritische Behandlung des Neuen Testamentes und die einseitige Beschränkung auf den Kanon aufzufassen, wie denn Eichhorn gelegentlich geäußert hat, er möchte das Neue Testament zusammen mit den Apostolischen Vätern herausgeben, um so auch äußerlich jedem vor Augen zu führen, daß zwischen beiden Schriftwerken kein absoluter, sondern nur ein relativer Unterschied bestehe. Es ist nicht uninteressant zu bemerken, daß von „Religionsgeschichte" und „religionsgeschichtlicher Methode" in keiner These die Rede ist. Aber was Eichhorn hier verlangt, ist im Grunde doch eine Forderung der religionsgeschichtlichen Betrachtung, wenn dies

damals auch vielleicht noch nicht ganz klar erkannt war. Zehn Jahre später hat Gustav Krüger in seiner Schrift über „das Dogma vom Neuen Testamente" (1896) die These Eichhorns wiederholt und ausführlich begründet; denn beide wollen die Bücher des Neuen Testamentes in eine umfassendere „altchristliche Literaturgeschichte" einreihen. Das Wort Eichhorns oder wenigstens die Anschauung, der er zuerst Ausdruck verliehen hat, hat aber noch weiter gewirkt. 1897 veröffentlichte Wrede ein kleines Programm: „Über Aufgabe und Methode der sogenannten Neutestamentlichen Theologie." Hier wird dasselbe für die „Neutestamentliche Theologie" gefordert, was schon Eichhorn für die „Neutestamentliche Einleitung" verlangt hatte. Wrede formulierte später die Aufgabe so: „Nicht was einzelne Schriften und Autoren sagen, soll ermittelt werden, sondern die religiösen Anschauungen, Stimmungen, Vorstellungen selbst sollen, ohne der künstlichen Grenzen, die der Begriff des Kanons zieht, zu achten, entwickelt, d. h. erklärt und in ihren Wandlungen verfolgt werden. In diesem Sinne habe ich selbst . . . die Verwandlung der üblichen und meines Erachtens unhaltbaren Disziplin der Neutestamentlichen Theologie in eine Geschichte der urchristlichen Religion und Theologie befürwortet." (Vorträge und Studien. III S. 65f.) Paul Wernle hat dann dies Programm zuerst zu verwirklichen gesucht, indem er „die Anfänge unserer Religion" (1901) darstellte, ohne sich durch die Schranken des Kanons hemmen zu lassen. Von hier aus erklärt sich das ehrende Urteil Harnacks, dem man durchaus beipflichten kann: „Ich glaube mich nicht zu irren, wenn ich behaupte, daß der stille Einfluß, den Eichhorn auf die jüngeren Kirchenhistoriker ausübte, wirksamer ist als ein religionsgeschichtliches Kolleg" (Reden und Aufsätze II² S. 181f.).

Schon eine der Thesen ließ die eifrige Beschäftigung Eichhorns mit Melanchthons Apologie durchblicken; denn Nr. 17 lautet: „In der Apologie heißt justificare gerecht machen," im scharfen Widerspruch zu der allgemeinen Überzeugung, daß justificare im evangelischen Sinne stets „gerecht erklären" bedeute. Ein Jahr später schrieb er, noch als Privatdozent, einen inhaltvollen, nicht gerade bequem lesbaren, aber doch in mancher, auch in persönlicher Hinsicht äußerst lehrreichen Aufsatz über „die Rechtfertigungslehre der Apologie" (Studien und Kritiken 1887 S. 415–491). Was zunächst in die Augen springt, ist seine Stärke in der Kritik; denn er rollt das Problem im Gegensatz zu Loofs auf, der vorher über das nämliche Thema in derselben Zeitschrift (1884) gehandelt hatte, und dessen Verdienste er willig aner-

kennt. Er ist aber der Meinung, daß man bei Loofs, dem an Ritschl Orientierten, nur ein einseitiges Verständnis der Apologie gewinne, weil wichtige Lehren, vor allem der durchschlagende Gedanke der promissio, unbeachtet geblieben seien. Andererseits läßt sich Eichhorn so wenig auf eine Polemik ein, daß man aus seinen Ausführungen die Meinung des Gegners nur unvollkommen rekonstruieren kann. Er beschränkt sich demnach nicht auf unfruchtbare Negation, sondern versucht einen positiven Neubau zu liefern, um die Apologie in ihrer ganzen Tiefe auszuschöpfen. Dies Dringen auf den Kern der Sache ist ihm immer eigentümlich gewesen, und er hat es sich niemals leicht gemacht, die Schalen zu beseitigen.

Mit sicherem Blick wählt er von vornherein die richtige Methode, die hier eine andere sein muß als bei den alten Dogmatikern. Die Frage nach dem Sinn der Rechtfertigung will er nicht, wie üblich, „auf rein philologischem Wege" durch Untersuchung und genaue Bestimmung der verschiedenen Begriffe beantworten, weil die von Melanchthon verwendeten Ausdrücke nicht als termini technici gelten dürfen. Am Schluß seiner Abhandlung holt er in sorgfältiger Einzelforschung den Beweis dafür nach, daß es der Apologie in der Tat an einem festen Sprachgebrauch fehlt. Die Abneigung gegen die einseitige Bevorzugung der „philologischen Methode", die er gleichwohl beherrscht, bricht schon in seiner ersten Promotionsthese durch, die er so formuliert: „Für den alttestamentlichen Begriff der Heiligkeit ist die Etymologie von *kādhôš* gleichgiltig." Später ist sein Mißtrauen noch gewachsen, wie gelegentliche Äußerungen im Gespräch zeigten. Die Schwächen der „Philologen" mit ihrem Zurückgehen bis in die Urzeit der Sprachschöpfung, wobei sie dann aus der Etymologie falsche Schlüsse ziehen, mit ihrem Aberglauben an den Wert der literarischen Bezeugung und mit ihrer Begeisterung für das Aufhäufen belangloſen Materials verstand er meisterhaft zu geißeln, obwohl er willig zugab, daß sich in der Gegenwart, wenigstens in den besten Vertretern der Philologie, ein Umschwung anbahne.

Der Hauptzweck seiner Abhandlung war, die in der Apologie genau beschriebenen Vorgänge des Glaubenslebens scharf wiederzugeben, indem er die klaren und bedeutsamen Aussagen von den nebensächlichen und undurchsichtigen sonderte. So bespricht er nacheinander als die wichtigsten Artikel: Sünde, Gesetz, Buße, Evangelium, Glaube und dessen Wirkungen. Diese Lehren, so führt er aus, sind im allgemeinen ebenso einfach wie bestimmt, zumal sie sich gegenseitig auf einander beziehen. Da diese Hauptbegriffe feststehen, ist auch die Frage, wie die Recht-

fertigung aufzufassen sei, mit absoluter Sicherheit zu beantworten. Die bis dahin herrschende Meinung war, die Rechtfertigung sei in forensischem Sinne zu erklären, weil man die berühmten Paragraphen 125, 183 – 186 für den locus classicus ausgab, und sich von da aus die Gesamtanschauung der Apologie kurzerhand zurechtlegte. Dagegen hatte schon Loofs Einspruch erhoben. Eichhorn stimmt ihm zu und verstärkt seine Beweise, indem er vor allem betont: Die übliche Darstellung ist falsch, weil nach ihrer Voraussetzung die Rechtfertigung in keiner Beziehung zu der Lehre vom Evangelium und vom Glauben stünde, während Melanchthon gerade diesen Zusammenhang aufzuzeigen sich zur Aufgabe gemacht hat. „Dem Sünder, den das Gesetz verdammt, der den Zorn Gottes und die Schrecken des Todes in seinem Gewissen empfindet, verkündet das Evangelium Gottes Verheißung, daß er barmherzig sein wolle um Christi willen, alle Sünden vergeben und den Sünder zu seinem Kind und Erben annehmen. Das Vertrauen auf diese göttliche Zusage befreit sein Gewissen von aller Furcht und gewährt Trost und Frieden. Der Mensch gewinnt Vertrauen und Liebe zu Gott, während er vordem vor Gott als dem Richter floh. Weil er Gott liebt, kann er jetzt das Gesetz, das eben diese Gesinnung fordert, erfüllen. Freilich bleibt diese Erfüllung eine unvollkommene, aber er tröstet sich der Gnade, die ihm durch Gottes Verheißung gewiß ist. Diesen Vorgang bezeichnet die Apologie mit Rechtfertigung. Rechtfertigung ist also so viel wie Begnadigung oder Annahme des Sünders vonseiten Gottes" (S. 416). Eine Frucht dieser Arbeit war die Ernennung zum außerordentlichen Professor in Halle, die schon im folgenden Jahre 1888 geschah.

In den 80er Jahren, solange es ihm seine Gesundheit gestattete, betrieb er ein intensives Studium der Patrologie Mignes und zeigte eine fast unbegrenzte Aufnahmefähigkeit für Anregungen auf allen historischen Gebieten. Daneben sammelte er im persönlichen Verkehr mit den verschiedensten Geistern starke Eindrücke. Besonders in der Zeit, wo er bei Baumgarten wohnte, aber auch in den folgenden Jahren, bot der Umgang mit so anders gerichteten Gelehrten wie Rothstein, Otto Ritschl, dem früh verstorbenen Gloel, Erich Schaeder, dem Reformierten Karl Müller (Erlangen), P. von Koblinski, P. Winkelmann, dem Hyperlutheraner Martin von Gerlach, mit denen er jeden Donnerstag zum Kaffee zusammenkam, seinem Geist ein erwünschtes Turnier. Später traten noch andere hinzu, wie Martin Schulze (Königsberg), Joh. Ficker (Straßburg), G. Beelitz

(Gunkels Schwiegervater) u. a. Sie alle, von denen er den Dogmatiker Schaeder später in Kiel wieder traf, haben dem Radikalsten unter sich persönliche Anhänglichkeit bewahrt. Baumgarten wohnte damals in derselben Händelstraße, in der auch Grafes und Loofs befreundete Häuser Eichhorn offen standen. Von großer Bedeutung für ihn war der lebhafte Verkehr mit Eduard Grafe, in dessen gastfreiem Hause sich sein Unterhaltungstalent am freiesten erging. In diesem Freunde fand er besonderes Verständnis für seine Gedanken auf dem Gebiete des Neuen Testamentes; bei ihm traf er sich auch mit Jülicher, Karl Müller und Troeltsch. Sein teilnehmendes, an starker Innerlichkeit und Weiblichkeit sich erquickendes Gemüt zog ihn zu vielfachen Besuchen ins Haus der Frau Rätin Thümmel, der Studentenmutter. Der Kontakt, den er suchte, war ihm auch beschieden bei seiner zartsinnigen Hauswirtin, Fräulein Herold, und später in Kiel bei Fräulein Kraus; beide Damen standen schon in höherem Alter.

Eichhorns wissenschaftlicher Einfluß in den Hallenser Jahren war bedeutend, vor allem auf viele der angehenden Forscher, die er nicht nur an Alter, sondern auch an Wissen und Können überragte, und die ihn gern als ihr geistiges Haupt anerkannten. Die jungen Gelehrten, die sich um ihn sammelten, waren im Einzelnen höchst verschieden, fanden sich aber alle in dem Interesse für Geschichte zusammen. Mitten im Fluß der Entwicklung stehend, lernten sie aufs eifrigste von einander und regten sich gegenseitig in ständigen Tischgesprächen und auf zahlreichen Spaziergängen an. Zu dem engeren Kreise, der sich wissenschaftlich und menschlich verbunden fühlte, gehörten der Alttestamentler Hermann Gunkel, der außer der Kenntnis des Alten Testamentes eine Fülle von Problemen mitbrachte, der Assyriologe Heinrich Zimmern, der ein solides Wissen über die babylonische Sprache und Religion besaß, und der Germanist Otto Bremer, der die moderne, phonetische Anschauung von der Sprache beherrschte, der in den Fragen der Rhythmik zu Hause war und der dem Freundeskreise trotz seiner abliegenden Wissenschaft durch das gemeinsame Interesse für Geschichte wertvoll war. Aber der Einfluß Eichhorns reichte über Halle hinaus bis nach Göttingen, wo er durch mehrfache Besuche und vor allem durch Wredes Vermittlung immer aufs neue belebt und verstärkt wurde, so „daß die ganze Göttinger theologische Privatdozentenschaft jener Jahre von Eichhornschem Geiste irgendwie berührt war" (briefliche Mitteilung von Troeltsch).

So anregend Eichhorn auf die jüngeren Gelehrten wirkte, so wenig vermochte er im allgemeinen den Durchschnitt der Studenten zu

fesseln, weil er zuviel voraussetzte und bei der Fülle seiner Gesichte wohl auch zu sprunghaft vortrug. Doch haben Befähigte und Interessierte allezeit zu seinen Füßen gesessen. Sein Ruf drang selbst bis nach Leipzig und lockte ältere dortige Studenten an, nicht nur zu gelegentlichem, sondern sogar zu regelmäßigem Besuch seiner einstündigen, öffentlichen Vorlesung über „Die Geschichte der theologischen Hauptbegriffe" (Sünde, Glaube, Inkarnation). So taten sich in einem Semester vier junge Leute zusammen, und jedesmal mußte einer von ihnen hinüberfahren, fleißig nachschreiben oder stenographieren und den Anderen Bericht erstatten. Das Verhältnis zu den Studenten blieb auch später in Kiel dasselbe. Erich Franz schreibt im „Schleswig-Holsteinschen Kirchenblatt" (XIV, 26. 1913): „Die Erinnerung an unvergeßliche Stunden wird lebendig bleiben, das Gefühl herzlicher, tiefer Dankbarkeit und zugleich das Bewußtsein oder doch die Ahnung von der Bedeutung dieses seltenen, hervorragenden Gelehrten, der nach außen hin so wenig hervorgetreten ist . . . Freilich waren seine Vorlesungen in ihrer Knappheit, mit der Fülle von Anregungen, für die Studenten, zumal die jüngeren Semester, oft zu schwer; es gehörte schon ein ziemlicher Grad von wissenschaftlicher Reife dazu, ihnen ganz folgen zu können. Das mag für manche, welche die Gelegenheit versäumten, eine gewisse Entschuldigung sein; aber es ist mir doch oft als Ironie erschienen, wenn die glänzenden Vorlesungen manchmal nur ein halbes Dutzend Zuhörer, in einzelnen Stunden sogar noch weniger fanden. Zuzeiten war freilich das Auditorium auch überfüllt, sodaß umgezogen werden mußte. Besonders eindrucksvoll waren die Publika, die Eichhorn neben seinem Hauptkolleg über Kirchengeschichte zu lesen pflegte; ich habe nicht selten jüngere Theologen mit großer Begeisterung davon erzählen hören." Zu diesen Publika gehörten außer dem bereits genannten über „Die Geschichte der theologischen Hauptbegriffe" noch „Die Geschichte der Kirchengeschichte" und die „Geschichte der Aufklärung im 17. und 18. Jahrhundert". Für die Stoffe, die ihn interessieren, ist bezeichnend, daß er noch ganz kurz vor seinem Abgang von der Universität ein neues Kolleg über „Heiligen- und Reliquienverehrung" vorbereiten wollte. Er würde einen dringenden Wunsch seiner Freunde erfüllen, wenn er sich jetzt in der Muße der berufsfreien Zeit entschließen könnte, seine Studien über die „Aufklärung" zu veröffentlichen, da er hier zeitgenössische Quellen in eigenartiger Weise verarbeitet hat.

Will man sich über die Gründe seines Einflusses und die Richtung, nach der hin er wirkte, klar werden, so muß man hauptsächlich den

fein ausgebildeten historischen Sinn hervorheben, der ihn auszeichnet. Seine Vorliebe für Geschichte und geschichtliche Entwicklung ist so stark, daß sie die freie Entfaltung anderer Fähigkeiten sehr beschränkt hat; und er liebt es, dies so deutlich wie möglich hervortreten zu lassen. Metaphysische und dogmatische Fragen läßt er beiseite. Für Naturwissenschaft ist er ebenso wenig begeistert wie für Philosophie. Die Schönheiten der Natur und der Kunst lassen ihn kalt. Museen besucht er grundsätzlich nie, und „schön" definiert er als das, was zweckmäßig sei. Bei solchen Urteilen muß man sein freundlich lächelndes Gesicht zwischen den Zeilen sehen; keinen größeren Gefallen könnte man ihm tun, als wenn man ihm entrüstet widerspräche. In seinen Mußestunden fesseln ihn außer dem Schachspiel, das er hoch schätzt, die Geheimnisse der Zahlenwelt, wie er denn Rechenexempel und Vexierfragen immer gern hatte, besonders um seine Freunde zu necken und zu verblüffen. Die Ergebnisse der Volkszählung beschäftigen ihn lebhaft, und alle fünf Jahre ruht er nicht eher, als bis er die bedeutendsten Städte mit ihren neuen Einwohnerzahlen treu dem Gedächtnis eingeprägt hat. Er besitzt zwar ein gutes, aber kein außergewöhnliches Wissen; ja, er ist stolz darauf — auch das ein echter „Eichhorn" — kein „Gelehrter" zu sein, und nur an dem Festhalten von Zahlen hat er seine Freude. Im übrigen jedoch ist er Historiker und will nichts als Historiker sein; auf diesem einen Gebiet der Geschichte aber ist er von einer schier unerschöpflichen Vielseitigkeit seines Wesens, so daß er die mannigfachsten Geister zur selben Zeit anzog und die verschiedensten Probleme auch von Bereichen, die von der Theologie weit abliegen, beherrscht. Wie der historische Sinn bei ihm selbst entwickelt ist, so suchte er ihn auch bei anderen zu fördern, daß sie frei von dogmatischen Gesichtspunkten nur die geschichtlichen Tatsachen als solche schauten und darstellten.

Er selbst hat nur ein einziges Mal Gelegenheit gehabt, seine Kunst als Historiker zu zeigen, als er 1898 in den „Heften zur Christlichen Welt" (Nr. 36) seine Abhandlung über „das Abendmahl im Neuen Testament" schrieb. Gleich eingangs lehnt er die „historisch-kritische Methode" ab, die sich begnügt, durch Vergleichung der verschiedenen Texte die älteste Überlieferung zu erreichen, und die auf diese Weise glaubt, die geschichtliche Entwicklung festgestellt zu haben. Er folgt statt dessen der „religionsgeschichtlichen Methode", die von den textkritischen Varianten zunächst ganz absieht und einfach nach dem Sinn der Überlieferungen fragt: Sie alle berichten deutlich die Einsetzung des Gemeinde-Abendmahles. Die Frage ist nun, ob diese Berichte auf einer Umbildung älterer Tradition

beruhen, und warum diese Umbildung erfolgt ist. Eine sorgfältige Analyse lehrt, daß die Abendmahlsworte die Deutung des Todes Christi als eines Opfers enthalten, eine Auffassung, die sich erst in der christlichen Gemeinde geltend gemacht hat. In ihr zeigt sich das Bestreben wirksam, nicht nur das Rätsel des Todes Christi zu lösen, sondern die Lösung dieses Rätsels Jesu selbst in den Mund zu legen. Dieses Ergebnis wird bestätigt durch die nicht symbolische, sondern reale Bedeutung des Abendmahles, bei dem man in übernatürlicher Weise den Leib und das Blut Christi genießt, wiederum eine Anschauung, die nur aus dem Kultus der urchristlichen Gemeinde begreiflich ist. Mustert man weiter die verschiedenen Varianten, so ist zwar eine Umbildung noch dunkel zu erkennen, aber es ist unmöglich, mit Sicherheit festzustellen, welches der ursprüngliche Sinn des Vorgangs im Leben Jesu gewesen ist, und alle Vermutungen darüber sind unnütz. Da jedenfalls der Gedanke vom Essen des Leibes und vom Trinken des Blutes Christi nicht auf Jesus selbst zurückgeführt werden kann, so erhebt sich jetzt das Problem, woher diese sakramentale Idee in die urchristliche Gemeinde gedrungen ist. Supranaturales Essen und Trinken hat die älteste Christenheit offenbar nicht befremdet, und folglich müssen damals sakramentale Mahlzeiten bekannt gewesen sein. Christus ist also hier der Ersatz für irgend ein anderes supranaturales Wesen. Genaueres auszusagen, ist — so urteilte Eichhorn damals — dem Historiker unmöglich, weil es an anderweitigen Überlieferungen fehlt.

Durch seine Abhandlung hat Eichhorn nicht nur das religionsgeschichtliche Problem in aller Schärfe formuliert, sondern auch der weiteren Forschung über das Abendmahl die richtigen Wege gewiesen. Wilhelm Heitmüller hat in seiner Schrift über: „Taufe und Abendmahl bei Paulus" (1903) und in seinem Artikel: „Abendmahl" (RGG. Bd. I Sp. 20ff.) auf dem Fundament Eichhorns weiter gebaut und die wissenschaftliche Erkenntnis um ein gut Stück gefördert, indem er eine Fülle religionsgeschichtlichen Stoffes beibrachte und die zu Grunde liegenden religiösen Ideen durch Parallelen trefflich erläuterte. So ist die Wissenschaft im Einzelnen vorwärts gekommen, aber die eine Hauptfrage Eichhorns, woher die urchristliche Gemeinde die Sakramentsidee empfangen hat, ist bis heute noch nicht sicher beantwortet worden, wenn auch vielleicht für später noch bessere Auskunft erwartet werden darf. In der anderen Hauptfrage, was am „Gründonnerstag" im Leben Jesu vorgegangen sei, ist kein Fortschritt zu verzeichnen, eher ein Rückschritt; denn in dieser Hinsicht wird der glatte Verzicht Eichhorns auf Er-

kenntnis dem Fernerstehenden mehr einleuchten als alle noch so schönen Vermutungen, mit denen unser Nichtwissen verschleiert und dem Problem die Spitze abgebrochen wird.

Eichhorn hat der neutestamentlichen Wissenschaft nebenbei die Aufgabe gestellt: „Man muß fragen: Welcher Stoff ist von der umbildenden Kraft des Gemeindeglaubens ergriffen, und welche Motive sind dabei maßgebend gewesen? Man wird dann finden, daß die Umbildung tiefer greift, als die Gelehrten wirklich annehmen, zugleich aber auch, daß dieser Prozeß keineswegs überall gleichmäßig vor sich gegangen ist" (S. 15 f.). Er selbst hat nur die eine spezielle Frage gestreift, wie die geschichtliche Überlieferung von Jesus umgestaltet worden ist durch die Anschauung, Jesus habe seinen Tod und seine Auferstehung vorausgewußt und vorausgesagt. Diesen Punkt hat Wrede herausgegriffen, bestätigt und zugleich in größeren Zusammenhang gestellt, indem er mit den Prinzipien Eichhorns vollen Ernst macht. So betrachtet er die Idee der Messianität Jesu zunächst nur als eine Spekulation der Urgemeinde, um dann weiter zu forschen, welche Entwicklung sie erlebt hat und welchen Rückhalt sie eventuell an dem historischen Jesus besitzt. Das Programm Eichhorns ist damit noch keineswegs erschöpft. Er selbst verweist noch auf die starke Umbildung, der alles unterworfen wurde, „was mit Tod und Auferstehung zusammenhängt. Ebenso ist die Geburtsgeschichte geradezu neu gebildet." Die Probleme der Auferstehungs- und Geburtslegenden sind von der Forschung bis heute noch nicht in religionsgeschichtlichem Sinne durchgeführt, kaum ernsthaft in Angriff genommen worden, wenn man von einzelnen gelegentlichen Äußerungen absieht.

Nicht nur inhaltlich, auch methodisch ist die kleine Schrift Eichhorns von hohem Interesse und als mustergültig zu empfehlen. Mehrfach betont der Verfasser, er habe „religionsgeschichtliche Erwägungen" angestellt, „die gegenwärtig noch nicht für wissenschaftlich gelten". Hier begegnet uns zum ersten Male bei Eichhorn der Ausdruck „Religionsgeschichte". Darunter ist nicht, wie gegenwärtig gewöhnlich geschieht, das Heranziehen fremder Religionen zu verstehen, da von ihnen nur im Schluß die Rede ist und da auf sie nur von fern hingewiesen wird. Analogien aus anderen Religionen werden von Eichhorn überhaupt nicht beigebracht; seine ganzen Untersuchungen drehen sich ausnahmslos um die Überlieferungen des Urchristentums. Der Nachdruck liegt demnach auf dem Worte Geschichte und genauer: Geschichte der biblischen Religion. Aber was ist denn daran Neues? Hat man nicht

auch vorher dasselbe Ziel vor Augen gehabt? Freilich, aber man wollte es auf einem anderen Wege erreichen. Hier wird die Religionsgeschichte in Gegensatz zur Literarkritik gesetzt. Nun ist gewiß alle Forschung von den Texten abhängig und kann darum auch der Textkritik nicht entbehren. Eichhorn wendet sich nur gegen ihre Ausschließlichkeit: Die bloß literarkritische Betrachtung ist nicht imstande, das Werden und Wachsen einer Religion verständlich zu machen. Dazu bedarf es vielmehr einer anderen Fragestellung. Wer die Geschichte einer Religion erkennen will, darf sich nicht damit begnügen, die Geschichte der Texte zu untersuchen, sondern er muß fortfahren, die Geschichte der Stoffe und der Ideen zu studieren. Gewiß ist es notwendig, die Wandlung der Texte zu verfolgen und, wie speziell beim Abendmahl, die verschiedenen Varianten zu beachten; aber die Texte verändern sich nur unter dem Einfluß neuer Anschauungen. So spiegelt sich in den Varianten die Entwicklung der Religion selbst wider, und erst wenn man diese Entwicklung rekonstruiert hat, kann man die Umgestaltung der überlieferten Worte wirklich erklären. Diese inneren Triebkräfte aufzeigen heißt aber nichts anderes als mit dem Begriff der Geschichte vollen Ernst machen.

Nun gilt als oberster Grundsatz, daß die Entwicklung einer Religion zunächst aus ihren eigenen Motiven abgeleitet werden muß. Eichhorn stimmt dem zu, und auch er macht den Versuch, den man schon vor ihm angestellt hatte, die bei Paulus sicher vorhandene Idee des Sakramentes auf Jesus selbst zurückzuführen. Aber von da an beginnt der fundamentale Unterschied zwischen Eichhorn und seinen Vorgängern; denn was diesen möglich schien, ist ihm unmöglich. Er findet keine Brücke, die man von Jesus zu Paulus schlagen könnte, sondern entdeckt nur eine abgrundtiefe Kluft. Dieses merkwürdige Ergebnis, ob nun richtig oder nicht, erklärt sich zunächst aus einer Verfeinerung des historischen Sinnes. Eichhorn hütet sich, in die Worte Jesu etwas hineinzulesen, was sie nicht enthalten. Die Abneigung des modernen Menschen gegen das Magische hatte die Forscher unbewußt veranlaßt, den Abendmahlsworten der Synoptiker alles Supranaturale abzustreifen und sie irgendwie, meist im allegorischen Sinne, umzudeuten. Dem gegenüber betont Eichhorn mit aller Energie die nackte Tatsache, mag sie dem modernen Menschen noch so unbequem sein und mag sie zu seiner Auffassung von Jesus noch so schlecht stimmen: Auch die Synoptiker wissen nur von der sakramentalen Idee des Abendmahles. Heute begreift man kaum noch, wie man dies verkennen konnte; damals war diese Entdeckung eine Tat. Sie war nur möglich, weil Eichhorn ausschließlich historisch interessiert

war und seinen Blick weder durch dogmatische noch durch antidogmatische Scheuklappen hemmen ließ. Zu der Schärfung des historischen Gewissens gesellt sich als zweites die Vertiefung der psychologischen Konstruktion. Mag Jesus das Abendmahl verstanden haben, wie auch immer, keine Kunst kann wahrscheinlich machen, daß sich der Gedanke einer sakramentalen Mahlzeit im Urchristentum spontan gebildet habe. Die für unser Empfinden so schwer verständliche Idee vom Essen des Leibes und vom Trinken des Blutes eines göttlichen Wesens konnte sich nur dann verbreiten, wenn sie irgendwelche Anknüpfungspunkte fand und wenn Christus an die Stelle einer anderen supranaturalen Größe trat. Da das Judentum sakramentale Mahlzeiten nicht kennt, so muß an diesem Punkte der Einfluß irgend einer fremden Religion postuliert werden. Eichhorn verzichtet demnach prinzipiell auf den Versuch, den man früher wohl gemacht hat und heute noch macht, die sakramentale Handlung des Brotbrechens nach einer angeblich „psychologischen Methode" aus einer ursprünglich etwa „symbolischen" Handlung abzuleiten; denn eine solche Konstruktion würde jeder wirklichen Psychologie Hohn sprechen. Er entdeckt hier vielmehr einen Bruch in der organischen Entwicklung des Urchristentums, und in diese Lücke läßt er dann eine fremde Religion treten. Nicht die Psychologie, sondern der Mißbrauch der Psychologie wird von ihm verworfen; nicht das Bestreben, eine Religion aus sich selbst zu erklären, bekämpft er, sondern die Überspannung dieses Prinzips auf Kosten der geschichtlichen Wahrscheinlichkeit.

Die Abhandlung Eichhorns läßt noch eine persönliche Eigenschaft erkennen, auf der, natürlich nur bis zu einem gewissen Grade, das Geheimnis seiner fruchtbaren Genialität beruht. Die zwölfte Seite seiner kleinen Schrift ist nämlich ganz und gar mit wörtlichen Zitaten ausgefüllt, die in seiner Beweisführung eine entscheidende Rolle spielen. Uns interessiert hier nicht der Inhalt, sondern die psychologische Eigentümlichkeit des Verfassers. Er hofft dadurch besonderen Eindruck bei seinen Lesern zu erzielen, die er sich nach Analogie seines eigenen Denkens vorstellt. Wie er selbst sinnliche Anschauung braucht, um etwas gut beurteilen zu können, so setzt er dasselbe auch bei anderen voraus, obwohl diese Fähigkeit gerade den „Gelehrten" oft fehlt. Da er sehen, möglichst sinnenfällig wahrnehmen will, so versenkt er sich so lange in etwas, bis er ein lebendiges Bild gewonnen hat und es in scharfen Konturen umreißen kann. Dies Streben verleiht ihm nicht nur die Klarheit und Präzision des Denkens, sondern regt ihn auch zu immer neuen Fragen und Problemen an. Er zieht Analogien heran, um eine

Situation zu beleuchten, oder stellt Vergleiche auf, um einen Gedanken zu illustrieren. Vor allem liebt er, durch Gegensätze zu pointieren und die Verschiedenheiten herauszuarbeiten. So führt er etwa aus, wie πίστις in der alten Kirche die Anerkennung des Symbols bedeutet, fides im Mittelalter dagegen die Überzeugung von der geoffenbarten Wahrheit, Glaube bei den Reformatoren endlich das Vertrauen auf Gottes Verheißung. Oder wenn er seine Scheinwerfer auf die Geschichte der Volksbildung fallen läßt, dann vergleicht er etwa, wie man unter Karl dem Großen die Hexen aufspürte, um sie väterlich zu verwarnen; am Ende des Mittelalters tat man dasselbe, aber zu dem Zweck, sie zu verbrennen. In dieser Richtung hat Eichhorn auf alle gewirkt, die sich von ihm beeinflussen ließen; denn er verlangte von ihnen plastische Anschauung und farbensatte Gemälde, wie er selbst unerschöpflich in Einzelheiten ist, um eine Zeit lebendig zu gestalten. Wo der Stoff fehlt, weil die Überlieferung lückenhaft ist, fordert er, daß man wenigstens die Fragen aufwerfe und die Grenzen des Wissens feststelle.

So sehr bei Eichhorn die Phantasie entwickelt ist, so wenig gilt dies von dem systematischen Denken. Unter den Philosophen bevorzugt er Lotze, dessen Mikrokosmos er genau kennt, eine Vorliebe, die er übrigens mit dem Religionshistoriker Edward Lehmann teilt. Auch der Verkehr mit seinem Freunde Külpe gilt mehr der Experimentalpsychologie als der philosophischen Systematik. Hier liegt wohl eine Schranke seines Könnens, wenn auch vielleicht die Nervenerkrankung, die Ende der 80er Jahre, wahrscheinlich infolge von Überarbeitung, über ihn hereinbrach, und die ihm seitdem nur wenige Stunden am Tage zu arbeiten gestattet, die freie Entfaltung der noch in ihm schlummernden Kräfte verhindert hat. Jedenfalls ist für ihn charakteristisch, daß er seine geschichtlichen Einzelbeobachtungen niemals zusammengefaßt hat. Er lebt im Aperçu und gibt seine Gedanken in der Form von zahllosen Einzelbemerkungen aus, die er nach dem Gange des Gespräches beliebig aneinander reiht. Übersprudelnd von selbständigen Ideen, von klug gestellten Fragen, oft auch von paradoxen Einfällen, gehört er zu den immer interessanten Menschen, von denen eine faszinierende Kraft ausgeht. Man verläßt ihn niemals, ohne innerlich bereichert und in dieser oder jener Hinsicht angeregt zu sein, und die Anregungen wirken dann nach, man weiß nicht wie und wann. Gern läßt er sich auch von anderen vortragen und widerspricht lieber, als daß er zustimmt. Seine Gabe ist die Kritik, aber diese Kritik ist stets fruchtbar. Sie trifft fast immer den Nagel auf den Kopf und führt in der Regel um

ein gutes Stück weiter, so daß man sich auch eine scharfe Kritik willig gefallen läßt, zumal er selbst für Widerspruch sehr empfänglich ist. Man könnte Eichhorn mit dem platonischen Sokrates unter den Sophisten vergleichen: Wie dieser hat er nicht durch seine Schriften, sondern durch seine Gespräche gewirkt und durch seinen Scharfsinn die Umgebung in seinen Bann gezwungen. Ohne Autoritäten zu zitieren, ohne rechts oder links zu blicken, geht er gerade auf das Problem los, führt die andern dazu, ihr Nichtwissen einzugestehen, oder regt sie zu selbständigem Schaffen an. Nicht nur vielen Einzelnen, man darf wohl sagen, der religionsgeschichtlichen Bewegung hat er Hebammendienste geleistet, indem er einzelnen ein treuer Berater ward. Wären seine zahllosen Bemerkungen, die immer geistreich geschliffen und pointiert, scharfsinnig und weittragend sind, oft wie durch einen Blitz einen ganzen Zusammenhang erhellen, zur rechten Zeit von Freundeshand oder von ihm selbst gesammelt worden, welchen Schatz würde die deutsche Wissenschaft daran haben! Aber im Augenblick geboren, sind sie auch vom Augenblick verschlungen. Doch ihre Wirkung ist geblieben.

1889 kam Hermann Gunkel nach Halle. Er war vom Vater und Großvater her für Religion, Geschichte und Literatur angeregt und dadurch für sein ganzes Leben entscheidend bestimmt. Bereits auf der Schule war er aufs tiefste erfaßt durch Gustav Freytags Bilder aus der deutschen Vergangenheit und durch die Anmerkungen zu Scheffels Ekkehard. Von seinen theologischen Lehrern hatten dann vor allem Harnack, Stade, Ritschl und Lagarde auf ihn gewirkt. Seine Entwicklung war in vielem der Eichhorns und Wredes parallel; auch er war ein Hannoveraner und aus der lutherischen Landeskirche hervorgegangen, auch er einst ein Schüler Ritschls. Andererseits war er sechs Jahre jünger als Eichhorn und durch Harnack und Wellhausen beeinflußt, sodaß er fast schon zu einer jüngeren Generation gehört. Als Student hatte er begonnen, selbständig die Erklärung des Neuen Testamentes zu suchen, in der Überzeugung, es müsse historisch, aus einer unmittelbar vorgehenden Erscheinung, und nicht aus dem Alten Testament erklärt werden. Er studierte dazu die Apokryphen und glaubte eine Zeit lang, in der Apokalyptik die anzunehmende Vorstufe gefunden zu haben. Zugleich schaute er sich in der Umwelt des Judentums um, in der von vornherein feststehenden Grundanschauung, daß ein Volk oder eine Religion ohne seine Umwelt nicht verständlich sei. Ferner arbeitete er schon in Göttingen zum besseren Verständnis des Alten Testamentes die ägyptischen Monumente von Lepsius durch. Eine neue Flutwelle historischen Geistes

war über die damals junge Welt hereingebrochen; man fühlte sich durch die Schranken des Kanons eingeengt und erkannte, daß man den Blick aufs Ganze zu richten habe. So vorbereitet, kam Gunkel nach Halle, war dort, wie schon vorher in Göttingen, durch Freundschaft mit Eichhorn verbunden und besprach zeitweilig mit dem älteren, erfahreneren und gereifteren Freunde jedes Kolleg, indem er ihm, der im Alten Testament nicht Kenner war, jedesmal das wissenschaftliche Material vortrug, die Probleme entwickelte und das „Für" und „Wider" aufzeigte. Eichhorns Aufgabe war es dann, auf Grund des Gegebenen zu kritisieren und zu beraten. In dieser Zeit der Gärung und Entwicklung war ihm Eichhorns Urteil von unschätzbarem Werte, vor allem, als er seine Vorstudien zu „Schöpfung und Chaos" begann und sich der inneren Teilnahme des Hallenser Freundschaftskreises erfreuen durfte. Aber bald darauf traf Eichhorn das schwere Unglück seiner Krankheit, sodaß er wiederholt längeren Urlaub nehmen und Halle verlassen mußte. Während seiner Abwesenheit schrieb Gunkel sein Buch, und las es ihm dann, so oft er wieder da war, stückweise vor; er kannte keine größere Freude als dessen Zustimmung. Als es 1895 erschien, war es „Albert Eichhorn in Freundschaft und Dankbarkeit" gewidmet, und im Vorworte heißt es (S. VII): „Dank ist der Verfasser schuldig zumeist dem Manne, dessen Name dies Buch schmückt. Seine Zustimmung hat mich vor Jahren, als ich durch unerwarteten Widerspruch im Gewissen bedrängt war, [gemeint waren die Schwierigkeiten, die Gunkel von seiten der Halleschen Fakultät seit seiner Habilitation entgegentraten] in den Prinzipien und in der Forschungsmethode befestigt. Aus dem reichen Borne seiner Fragen und Antworten schöpfend, habe ich mir durch ihn Auge und Ohr schärfen lassen. Ihm habe ich die Resultate dieser Schrift, sobald sie gefunden waren, fast regelmäßig mitgeteilt; sein Rat, sein Beifall und sein Widerspruch sind mir bei der Ausarbeitung gleich wertvoll gewesen."

Im Jahre 1901 tauschte Eichhorn seine Stelle mit Voigt und siedelte nach Kiel über, wo er bis zum Ende seiner akademischen Laufbahn (1913) als außerordentlicher Professor gewirkt hat, arm an äußeren Ehren und Würden, aber reich an Anerkennung und Verehrung bei allen, die ihm näher treten durften. Fast mehr als der Verkehr mit seinen engeren Berufsgenossen erfreute ihn der mit Männern anderer Fakultäten. Auch ich darf mich seinem Freundeskreise zurechnen und schulde ihm Zeit meines Lebens Dank nicht nur für die wissenschaftliche Ausbildung, die er vollenden half, sondern auch für die menschliche Teilnahme, die er mir entgegenbrachte. Ich habe ihm als eine δόσις

ὀλιγή τε φιλή τε mein Buch über den „Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie" (1905) zugeeignet. Sein Name ist nur selten darin erwähnt, viel seltener als ich wünschte, aber in seiner großen Bescheidenheit legte er niemals einen Wert darauf, zitiert zu werden. Ich hätte ihn auf jeder Seite nennen können, wenn es auch schwer war, seinen Anteil jedesmal genau abzugrenzen; denn er hat alle Probleme von Anfang bis zu Ende mit mir durchgesprochen. Ich trug ihm den Stoff, den er nicht beherrschte, und meine Auffassung vor, um sein Urteil zu hören. Er hatte die wunderbare Fähigkeit, die ich bisher nie wieder bei einem Menschen gefunden habe, auch weitausgreifende Konzeptionen im Moment, wo man sie aussprach, zu erfassen, ihren schwachen Punkt zu erkennen und unbarmherzig jedes Kartenhaus so lange zu zerstören, bis der Wiederaufbau ausgeschlossen war. Gewöhnlich stellte er dann seinerseits der gefallenen Position ebenso schnell eine eigene gegenüber, die freilich nur in seltenen Fällen so zu gebrauchen war, wie sie im Augenblick hingeworfen war; was er als Gedankenblitz ausgab, mußte naturgemäß in harter Arbeit an den Tatsachen nachgeprüft werden, und so konnten Änderungen nicht ausbleiben. Aber auf diese Weise lernte man, strenge Selbstzucht üben und keine Behauptung ohne sorgfältige Begründung lassen; denn seinem scharfen Blick entging keine noch so kleine „Mogelei", wie er es treffend nannte, falls man zugunsten einer Lieblingshypothese die Überlieferung etwa zu „stilisieren" versuchte. Wenn er so auch der unbestechliche Richter war, der das Für und Wider gerecht abwog, so war er andererseits doch gern bereit, Differenzen der Auffassung zuzugestehen, ja er ermunterte wohl gar, im Widerspruch zu beharren; nur zwang er immer wieder dazu, die Grenzen zwischen dem sicheren Erkennen und der hypothetischen Erklärung scharf zu ziehen. Im „Vorwort" habe ich seine Verdienste um das Buch nur kurz so angedeutet: „Sehr wertvoll war mir der persönliche Verkehr mit Herrn Professor Eichhorn, dessen scharfer Blick und nüchternes Urteil mich oft gefördert haben, und der es ja durch seine aufrichtige Teilnahme und lautere Mitfreude vermag, andere gerade zu selbständigem Forschen anzuregen und in ihrer Selbständigkeit zu stärken."

Auch an dem Lexikon „Die Religion in Geschichte und Gegenwart" hat Eichhorn mitgearbeitet; ihm verdankt Baumgarten durch mündliche Besprechung reiche Anregungen, wie er am Schluß des Artikels „Aberglaube" hervorhebt. Eichhorn selbst hat nur einen Aufsatz beigesteuert, der seinen Namen trägt: „Heilige Geschichte". Zunächst wird der Unter-

schied zwischen Katholizismus und Protestantismus in dieser Beziehung scharf herausgestellt. Für jenen ist die heilige Geschichte nicht mit dem Kanon abgeschlossen, sondern sie setzt sich durch die ganze Kirchengeschichte bis in die Gegenwart fort, ständig begleitet von Wundern, Offenbarungen und Heiligen. Die Bewegungsfreiheit ist für den Katholizismus durch die Bibel nur wenig eingeengt; denn die klassische Periode ist ihm das Mittelalter und nicht die apostolische Zeit. Der Protestantismus dagegen hat mit dem supranaturalen Charakter der Kirchengeschichte grundsätzlich gebrochen und damit die Religion von der Last der Vergangenheit befreit. Für die Kirchengeschichte gelten fortan dieselben Prinzipien wie für die Geschichte überhaupt. Dagegen blieb die Betrachtung der Bibel dieselbe, ja ihre absolute Bedeutung wurde noch gesteigert, da sich die heilige Geschichte der Bibel nunmehr prinzipiell von aller andern menschlichen Entwicklung abhob. Eine neue Revolution vollzog dann die moderne Theologie, die zunächst das Alte und dann auch das Neue Testament „profanierte" und allmählich völlig der Wissenschaft unterwarf. Von jetzt an ist es unmöglich, eine heilige Geschichte in äußerem Sinne von dem übrigen Geschehen der Welt abzugrenzen. „Der Urquell der Religion liegt im Innern der religiösen Menschen, und in deren Reihe werden die Gottesmänner des Alten und Neuen Testamentes stets ihre Stelle haben." Freilich hat sich der besondere, göttliche Charakter der Bibel in weiten Kreisen des Protestantismus noch bis zur Gegenwart behauptet. Eichhorn illustriert diese ungebrochene Macht an der immer wieder geforderten „biblischen Begründung" und an der „Theologie der Heilstatsachen".

So hat Eichhorn zwar selbst nur wenig geschrieben, aber dies Wenige hat gewirkt und den Moment überdauert. Dazu sind ihm drei Bücher gewidmet, die seinen Ruhm künden, solange sie gelesen werden. Rade hat einmal die scherzhafte Doktorfrage aufgeworfen, was wohl die künftigen Forscher schließen werden, wenn etwa nach 2000 Jahren die heutigen Bibliotheken Deutschlands wieder aus dem Schutt der Jahrhunderte ausgegraben werden und wenn man dann findet, daß so viele Bücher einem Manne zugeeignet sind, von dem selbst so gut wie nichts Gedrucktes zu entdecken ist. Dann wird sich der Mythus seiner Gestalt bemächtigen und von dem großen Gelehrten erzählen, der einst mit seinen gewaltigen, jetzt unwiderbringlich verlorenen Werken die historische Theologie Deutschlands beherrscht hat. Und in der Tat, sie hätten nicht ganz unrecht, denn die ungeschriebenen Bücher Eichhorns sind unersetzlich; kein Anderer hat sie schreiben können

und wird sie je schreiben. Doch was sollen wir in die ferne Zukunft schweifen, die Legende hat sich schon heute um das Haupt Eichhorns gesponnen, und mit freundlichem Humor weiß er selbst es zu tragen. In dem Buch des Amerikaners W. Rauschenbusch: Christianizing the social Order (New York 1912) findet sich auf S. 460f. folgende Äußerung: „One of the most fruitful intellectual movements in Germany (the so-called religionsgeschichtliche Schule) owes its beginning to one man, Professor Albert Eichhorn. His health has been so frail that he has published nothing but a sixteenpage pamphlet, but by personal conversations he inspired a number of able young minds, setting them new problems and fertilizing their thinking by his unselfish cooperation." Eichhorn dient hier neben Anderen als Beispiel für die Bedeutung einzelner Männer in der Weltgeschichte.

Indessen die Wahrheitsliebe, die er selbst personifiziert, fordert eine leise, aber doch nicht unwesentliche Korrektur. Eichhorn ist nicht der Begründer, wohl aber gehört er mit zu den Begründern der religionsgeschichtlichen Schule und trägt mit anderen die Verantwortung für sie. Sein Anteil ist mehr indirekt und darum im Einzelnen nicht zu fassen: durch seinen persönlichen Einfluß war er für viele ihrer Vertreter der Kritiker und „selbstlose Berater", wie es in dem Doktor-Ehrendiplom heißt, das ihm die theologische Fakultät zu Gießen 1908 verlieh. Wenn die religionsgeschichtliche Schule, von besonderen Auswüchsen abgesehen, im großen und ganzen vor schweren Irrwegen bewahrt blieb, so darf man dies Verdienst auch ihm und hauptsächlich ihm zuschreiben. Wie ein Säemann, der selbst nicht ernten darf, streute er uneigennützig seinen Samen in verschwenderischer Fülle auf das weite Feld der Wissenschaft und erlebte die Freude, daß der Same aufging und reiche Frucht brachte. „Sein Graben ward zum Strom und sein Strom zum Meere." Dies darf man schon heute als Resultat der Arbeit hinstellen, die er in nunmehr 25jähriger Tätigkeit als außerordentlicher Professor geleistet hat. Und noch hoffen wir, in künftigen Jahren viel von ihm zu lernen und aus seinen Anregungen neue Kraft zu schöpfen. Alle Freunde Eichhorns — ich nehme dabei Worte Gunkels auf, die auch auf Andere zutreffen — betrachten es als ein großes Glück ihres Lebens, ihn kennen gelernt zu haben. Sie schätzen ihn nicht nur um seiner geistigen Fähigkeiten willen, sondern auch wegen seines untadeligen Charakters als einen Mann, in dessen gütige Seele nie ein gemeiner Gedanke gekommen ist, der weitherzig gegen Andersgesinnte, weich gegen alle Leidenden

und Verkannten, freundlich gegen Kinder und ritterlich gegen Frauen ist. Ihre herzlichen Wünsche sind ihm allezeit nahe, und sie bitten ihn, der treuen Freunde und Schüler nicht zu vergessen.

II. Die religionsgeschichtliche Schule.

Man kann den Namen Eichhorn nicht nennen, ohne zugleich der religionsgeschichtlichen Schule zu gedenken.

„Religionsgeschichtliche Schule“ ist ein Schlagwort, das wie alle Schlagwörter cum grano salis verstanden werden muß und nur halb richtig ist. Zunächst kann man einwenden, daß eine solche „Schule“ im strengen Sinne überhaupt nicht existiert, weil der Meister fehlt, der sie gegründet hätte, und weil überdies unter ihren Anhängern weder ein straffer noch ein loser Zusammenschluß besteht. Wenn man von einer „Schule Wellhausens“ oder einer „Schule Useners“ spricht, so ist das ein passenderer Ausdruck, obwohl auch er keineswegs völlig zutrifft und im Einzelfalle nicht gepreßt werden darf. Alle derartigen Termini sind dem Triebe entsprungen, den jeweiligen Forscher möglichst bequem zu etikettieren und ihn als Nummer in eine größere Klasse gleichgerichteter Forscher einzuordnen. Solche Registrierung ist oft sehr ungerecht, da sie die Eigenart des Einzelnen vergewaltigt, hat aber doch ihren Wert, weil sie die Fülle der Erscheinungen auf wissenschaftlichem Gebiet vereinfacht, den Überblick erleichtert und die gemeinsamen Richtlinien einer großen Reihe von Gelehrten einheitlich zusammenfaßt. Das Wort „Schule“ ist daher, wenn es überhaupt einen Sinn haben soll, allgemeiner zu verstehen als Bezeichnung eines Kreises von wesentlich gleichgestimmten Forschern, die in demselben Geiste schaffen, mit verwandten Fragestellungen arbeiten und im Großen und Ganzen dieselben Grundanschauungen vertreten.

Wichtiger ist ein zweites Bedenken. Man kann zweifellos mit Recht behaupten, daß Religionsgeschichte schon vor dem Aufkommen der religionsgeschichtlichen Schule getrieben worden ist und daß sie auch neben ihr nicht vernachlässigt wird von Gelehrten, die nicht zur religionsgeschichtlichen Schule gerechnet werden. Das Schlagwort ist demnach auch in dieser Beziehung sehr anfechtbar, da es den falschen Schein erweckt, als hätte die religionsgeschichtliche Schule das Monopol für Religionsgeschichte gepachtet. Solche Anmaßung liegt ihr selbst völlig fern. Sie ruht, wie jede wissenschaftliche Erscheinung, auf den Schultern früherer

Generationen und ist durch tausend Fäden mit der Vergangenheit verknüpft. Dieses Zusammenhanges ist sie sich voll bewußt, und dankbar erkennt sie die Pflicht der Pietät an; ohne die Väter wären die Söhne nicht das, was sie geworden sind. Zwei Männer sind hier vor allen anderen zu nennen, denen sie gern huldigt als ihren geistigen Ahnherren: Julius Wellhausen und Adolf Harnack. Beide betrachten die Religionsgeschichtler zwar eher als ihre ungeratenen Söhne, aber sie können die Vaterschaft nicht ableugnen. Indessen, die Väter sollten nicht trauern, daß der Geist der Söhne ein anderer geworden ist als der ihre; denn das ist so der Lauf der Welt, auch in der Wissenschaft. Es wäre falsch, wollte man die religionsgeschichtliche Schule für etwas schlechthin Neues ausgeben. Will man aber das relativ Neue herausstellen, das sie gebracht hat, so darf man nicht so sehr auf das Verbindende und Gemeinsame, wie auf das Trennende achten und muß den Gegensatz hervorheben, in dem sie zu andern nahe verwandten „Schulen" der Vergangenheit und Gegenwart steht. Unterscheidendes Merkmal ist nicht, daß sie, sondern wie sie Religionsgeschichte treibt.

Die Frage nach der Eigenart der religionsgeschichtlichen Schule läßt sich nicht aus dem sie kennzeichnenden Schlagwort a priori beantworten, da dies viel zu blaß ist und daher sehr verschieden gedeutet werden kann, sondern nur a posteriori aus den Tatsachen der Geschichte. Die Bewegung, die man unter diesem Namen zusammenfaßt, setzte auf dem Gebiete des Alten und Neuen Testamentes zugleich ein, mit den beiden Werken von Hermann Gunkel: „Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit" und von Wilhelm Bousset: „Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des Neuen Testamentes und der alten Kirche", die beide in demselben Jahre 1895 erschienen. Kaum ein Menschenalter war verflossen, seitdem Julius Wellhausen den ersten Teil seiner grundlegenden Geschichte Israels, die später so genannten „Prolegomena zur Geschichte Israels" (1878) veröffentlicht hatte. Wenn diese beiden Daten, 1878 und 1895, als markant hervorgehoben werden, so geschieht dies ganz im Geiste Eichhorns, der gern allgemeine Betrachtungen daran knüpfte, wieviel schneller sich der Wandel der wissenschaftlichen Anschauung in der Gegenwart zu vollziehen pflege als in der Vergangenheit. Immerhin ist nicht zu vergessen, daß sich die religionsgeschichtliche Schule noch heute nicht vollständig durchgesetzt hat. Am siegreichsten ist sie auf dem Gebiet des Neuen Testamentes gewesen, wo sie keine ebenbürtigen Gegner gefunden hat und wo daher die wissenschaftliche Forschung durch sie in entscheidender Weise

beeinflußt und bestimmt wird. Den größten Widerstand dagegen hat sie auf den Gebieten des Alten Testamentes und der Kirchengeschichte gefunden, weil sie hier den mehr oder weniger deutlich geäußerten Widerspruch der beiden überragenden Autoritäten, Julius Wellhausens auf der einen und Adolf Harnacks auf der anderen Seite, zu überwinden hatte. Mittlerweile hat sich Wellhausen vom Kampfplatz zurückgezogen, und Harnack hat sich der jungen Bewegung freundlicher gegenübergestellt, ist es doch wohl vor allem sein Verdienst, wenn in Berlin eine religionswissenschaftliche Professur errichtet worden ist; aber seine warnende Stimme ist noch nicht verstummt. Das ist gut so, und auch wir freuen uns dessen. Bedenklicher ist die Fernhaltung der Religionsgeschichtler von den theologischen Lehrstühlen Preußens, die noch immer andauert; die diese Politik bestimmenden Kreise scheinen sich nicht zu fragen, ob sie damit nicht auch dem stetigen Fortschreiten der theologischen Wissenschaft unberechenbaren Schaden zufügen. Die naturnotwendige Entwicklung werden sie dadurch doch nicht hemmen können. Neben Gunkel und Bousset sind andere Führer getreten wie Eichhorn und Wrede, Wernle und Heitmüller, Troeltsch, Pfleiderer und Baumgarten, die, jeder in seiner Art und auf seinem Gebiet, die Forschungsweise der religionsgeschichtlichen Schule über die Exegese der Bibel und die Kirchengeschichte hinaus bis tief in die Systematik und in die praktische Theologie hinein getragen haben. Zahlreiche Freunde und Schüler haben sich angeschlossen, und man müßte, wenn man sie alle aufzählen wollte, einen Überblick über die jüngste protestantische Wissenschaft geben, wie es Rade in seinem umfassenden Artikel „Religionsgeschichte und religionsgeschichtliche Schule" getan hat (Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. IV, Sp. 2183ff.). Schon scheint die Zeit nicht mehr fern, da die Schule ihren Geist der gesamten wissenschaftlichen Bewegung eingeflößt haben wird. Ein erfreuliches Zeichen dafür, wie sehr sich die Gedanken dieser Forscher im letzten Jahrzehnt durchzusetzen begonnen haben, ist die Tatsache, daß selbst Männer, die von der kirchlichen Rechten herkommen, sich der religionswissenschaftlichen Betrachtung nicht mehr ganz entziehen können; es sei nur der Name Sellins genannt.

Der trotz des Widerstandes einzelner Autoritäten und Fakultäten sowie der Staatsbehörden fast beispiellose Erfolg der religionswissenschaftlichen Schule läßt sich nur aus der Tatsache erklären, daß ihr die allgemeine Zeitströmung günstig war. Man darf die Religionswissenschaft als die beliebteste Wissenschaft unserer Tage bezeichnen, die nicht nur auf

biblischem, sondern auch auf orientalischem, klassischem und germanischem Boden wie auf dem der Naturvölker erblüht ist. Das erhöhte Interesse, das ihr gegenwärtig fast überall zugewandt ist, hat verschiedene Ursachen. Es ist zum Teil durch die neuen Entdeckungen und Funde hervorgerufen, die man bei den mannigfachen Ausgrabungen und Forschungsreisen der jüngsten Zeit, vor allem im Orient, gemacht hat, zum Teil auch durch die Fortschritte der Philologie, die alte und neue, nahe und ferne Urkunden der Religionsgeschichte gesammelt und der historischen Bearbeitung erschlossen hat, und endlich zum Teil durch das neuerdings immer mehr zunehmende Verständnis für religiöse Fragen, für Religion überhaupt, deren Entwicklung zu untersuchen man lange Zeit über Gebühr vernachlässigt hatte. Entscheidend aber ist vor allem die wachsende Verfeinerung des historischen Sinnes, die auch der Religionsgeschichte zugute kommen muß. Die Religionsphilosophie Hegels, die dem spekulativen Interesse einer vergangenen Generation entsprach, hat das Studium auch fremdartiger Religionen mächtig gefördert, wie Reischle (Theologie und Religionsgeschichte 1904, S. 13) gewiß mit Recht hervorhebt; aber erst für das gegenwärtige Geschlecht ist die spezifisch historische Richtung charakteristisch.

Das Aufkommen der religionsgeschichtlichen Schule auf theologischem Gebiet ist demnach nur die Teilerscheinung einer größeren Gesamtbewegung, die sich überall in der Wissenschaft bemerkbar macht. Trotzdem bleibt es das Verdienst Einzelner, diesen Geist der Zeit erkannt und mit vollem Bewußtsein die religionsgeschichtliche Betrachtung auch für die Theologie gefordert zu haben. Allen voran ist Paul de Lagarde zu nennen, der prinzipiell die Umwandlung der Theologie in Religionswissenschaft verlangte (1873; wiederholt in den „Deutschen Schriften" 4. Aufl. 1903 S. 67ff.), aber er war ein einsamer Prediger in der Wüste, der zwar dem nachfolgenden Geschlecht prophetisch die Wege wies, der indessen über allgemeine Richtlinien nicht hinauskam. Bousset und Gunkel (1895) waren die ersten, die das Prinzip an einzelnen Stoffen praktisch durchführten und ihm damit erst zu durchschlagender Kraft verhalfen; Eichhorn und Zimmern sekundierten Gunkel. So steht die religionsgeschichtliche Schule, obwohl sie selbständig erwachsen ist und eine besondere Eigenart besitzt, dennoch begreiflicher Weise in engster Fühlung mit der allgemeinen und speziell mit der vorderorientalischen und klassischen Religionswissenschaft. Ablehnend verhält sie sich vor allem gegen die beiden, unter sich verbündeten Schulen des Panbabylonismus und der vergleichenden Mytho-

logie. Dagegen kann man trotz einzelner Unterschiede und auch Gegensätze fast von einer Arbeitsgemeinschaft zwischen ihr und der „Schule Useners" reden, namentlich im Bereich der hellenistischen Religion; es sei nur an die Namen Reitzenstein, Wendland und Norden erinnert.

Es ist schwierig, eine so bunte und vielfältige Erscheinung, wie sie mit dem Namen der religionsgeschichtlichen Schule umspannt wird, unter einheitliche Gesichtspunkte zu stellen. So hat man bald diese, bald jene Merkmale als die hervorstechendsten bezeichnet. (Vgl. Genaueres bei Carl Clemen: Die religionsgeschichtliche Methode in der Theologie, Gießen 1904, S. 2ff.) Man hat den Nachdruck auf Religion gelegt und dies Wort im Unterschied von Dogma und Kirche auf die persönliche Frömmigkeit des Einzelnen und vor allem der großen Männer bezogen. Nun ist gewiß richtig, daß diese Aufgabe das letzte und höchste Ziel aller geschichtlichen Erforschung der Religion darstellt. Aber darüber ist niemals irgend ein Streit gewesen, und wenngleich die Arbeit bei weitem noch nicht vollendet ist und immer aufs neue in Angriff genommen werden muß, so werden sich doch die Anhänger der religionsgeschichtlichen Schule mit ihren Gegnern die Hand reichen, da sie sich in diesem Streben völlig eins wissen; die Gegensätze beginnen erst bei der Frage, wie man am besten dies gemeinsame Ideal theologischer Wissenschaft verwirklicht.

Besonderer Beliebtheit erfreut sich heute die Anschauung, als ob die religionsgeschichtliche Schule vor allem die fremden Religionen zum Verständnis des Judentums und Christentums heranziehen wolle. Auch diese Auffassung trifft nicht den innersten Kern der Bewegung, obwohl sie einer oberflächlichen Betrachtung nahe liegen mag. Weitblickende Theologen, namentlich die Rationalisten, haben schon lange vor dem Aufkommen der religionsgeschichtlichen Schule auf Analogien und Parallelen in anderen Religionen geachtet und oft auch auf Einwirkungen daraus geschlossen, meist allerdings aus dogmatischen Gesichtspunkten, die der Religionshistoriker der Gegenwart ablehnt, weil es ihm nur um die geschichtliche Entwicklung zu tun ist. In der allgemeinen Forderung, mit dem Einfluß fremder Religionen auf Judentum und Christentum zu rechnen, weiß sich heute wohl jeder Forscher mit der religionsgeschichtlichen Schule eins; der Kampf entbrennt immer erst um die einzelnen Positionen.

Es stünde schlimm um die religionsgeschichtliche Schule und ihre Bedeutung für die Theologie, wenn sie ihr Augenmerk einseitig auf die Einwirkungen anderer Religionen gerichtet hätte. Aber das hat sie

nicht getan und soll sie nicht tun. Religionsgeschichte treiben heißt für den Theologen in erster Linie die Geschichte der eigenen Religion verfolgen. Alle anderen Auffassungen sind von Anfang an als falsch zurückgewiesen worden (vgl. schon Gunkel in der Deutschen Literaturzeitung 1904 Sp. 1109 und jetzt im Vorwort seiner „Reden und Aufsätze" S. V). Gewiß haben schon frühere Generationen dasselbe gewollt; ja man darf sagen, dies Ziel sei selbstverständlich für jeden, der überhaupt geschichtlich denken gelernt hat. Indessen, die Mittel sind verschieden. Neue Fragen und neue Betrachtungen sind aufgetaucht, die besser ans Ziel zu führen versprechen und durch die sich die Forschungsweise der jetzigen Generation deutlich von derjenigen einer früheren unterscheidet. Überdies kann sich die Theologie erst ganz allmählich aus den supranaturalen Fesseln lösen, in die sie durch eine mehr als tausendjährige Vergangenheit verstrickt ist. Erst unsere in jeder Beziehung dogmenfreie Zeit, die weder dogmatisch noch antidogmatisch interessiert ist, hat mit dem Begriff der Geschichte vollen Ernst machen können, zumal die psychologisch-historischen Methoden immer feiner ausgebildet werden. Worin dieser Fortschritt im einzelnen besteht, läßt sich an einigen Beispielen erläutern, ohne daß man dabei zunächst auf die fremden Religionen und ihre Einflüsse Rücksicht zu nehmen braucht.

1. Die Vertiefung der historischen Methode auf dem Gebiet der jüdisch-christlichen Religion.

Die religionsgeschichtliche Schule ist ausgegangen von dem Kampfe gegen eine einseitige Literarkritik, die noch immer nach dem Gesetz der Trägheit die Vorherrschaft beansprucht, obwohl ihre Schwächen offen zu Tage liegen. Die Literarkritik ist an sich durchaus berechtigt, wie auch an dieser Stelle ausdrücklich betont sei, um immer wieder auftauchenden Mißverständnissen vorzubeugen. Ohne sie ist bei der Eigenart der alt- und neutestamentlichen Überlieferung jede Geschichtsforschung unmöglich. Aber man darf nicht meinen, daß mit der Literarkritik auch die Arbeit des Historikers erledigt sei. Die Literarkritiker bedenken in der Regel nicht, daß es auch eine ungeschriebene Geschichte gegeben hat, und daß man über die literarischen Texte hinausgehen muß, wenn man die treibenden Motive erfassen will. Wie oft ist das Ungeschriebene wichtiger als das Geschriebene! „Gerade das Lebenskräftige, geschichtlich Wirksame, d. h. das Bedeutsame in ihnen, . . . hat seinen letzten Grund nie in dem Buche, sondern in den Personen, ihren Erfahrungen und Erlebnissen, und in der Geschichte, in der sie

wurzeln" (Gunkel: Schöpfung und Chaos S. 238). Dem Philologen, der die Bücher studiert, tritt der Historiker zur Seite, der die Menschen und die Verhältnisse belauscht; der Forscher sollte beides in einer Person sein.

Schon Eichhorn (Abendmahl S. 15) hat über den „subalternen Sinn der Aktuare" gespottet, die den ältesten, aus der Überlieferung herausgeschälten Bericht über das Abendmahl für eine getreue Wiedergabe des historischen Vorganges halten und jedes weitere Fragen als willkürlich ablehnen. Auch die alttestamentliche Literarkritik hat sich bisher begnügt, die Quellen auszuscheiden und chronologisch zu ordnen, in dem Glauben, dann fertig zu sein. Aber jetzt beginnt erst die Aufgabe des Historikers, der das Alter der Schichten und Gedanken untersuchen muß, da dies häufig von der Datierung der Quellen ganz unabhängig ist; wie oft hat der jüngere, d. h. später aufgezeichnete Bericht eine ältere Stufe der Überlieferung bewahrt! Ein weiteres Ziel ist, die Geschichte der mündlichen Tradition zu verfolgen und in ihr die Ansätze zu der späteren Entwicklung aufzuzeigen. Durch diese Fragestellungen werden die Ergebnisse der Quellenkritik ergänzt und mannigfach modifiziert. Hier eröffnet sich der Literaturgeschichte, wie nicht weiter ausgeführt werden soll, ein ebenso reiches Erntefeld wie der Religionsgeschichte.

Wenn man festgestellt hatte, wann und bei wem eine Anschauung zum ersten Male nachweisbar sei, knüpfte man daran im allgemeinen den Fehlschluß, daß die betreffende Idee aus eben jener Zeit und von eben jenem Schriftsteller stamme, bei dem sie zuerst bezeugt sei. Daß eine Vorstellung oder ein Stoff auch eine Vorgeschichte haben könne, kam den Forschern selten genug in den Sinn. So gelangte man zu Folgerungen, die uns heute schon ganz unmöglich erscheinen: Zephanja sollte zuerst den Gedanken der Weltkatastrophe gedacht, Amos das Prädikat „Jahve Zebaoth" geschaffen und Sacharja den Teufel erfunden haben. Auf neutestamentlichem Gebiet stand es nicht besser: Reich Gottes galt selbstverständlich als ein von Jesus geprägter Begriff, Taufe und Abendmahl waren originale Kultriten des Urchristentums, das Einswerden mit Gott war ein Zeichen spezifisch paulinischer Mystik, die Gegensätze von Wahrheit und Lüge, Licht und Finsternis waren johanneischen Ursprungs. An diesen Punkten setzte die religionsgeschichtliche Schule ein und versuchte, die Vorgeschichte der überlieferten Stoffe und Begriffe zu erkennen und zu beschreiben. Gunkel verfolgte die Spuren der Schöpfungs- und Drachensagen im Alten und Neuen Testamente und bemühte sich,

ihre historische Entwicklung von Gen. 1 bis Apk. 12 aufzuzeigen. Gleichzeitig erforschte Bousset die Geschichte des Antichrists von ihren ersten Anfängen bis zu ihren letzten Ausläufern. Eichhorn rollte das Problem des Abendmahls auf. Heitmüller sammelte ein großes Material über den Namenglauben, um die Formel „in Christo" zu erklären. Hans Schmidt ging auf Drachen- und speziell auf Verschlingungsmärchen aus, um die Vorgeschichte des im Jonabuche benutzten Stoffes zu erhellen. Greßmann untersuchte die bei den Propheten überlieferten Ideen über Weltuntergang und Welterneuerung auf ältere Vorstufen hin. Auch neutestamentliche Begriffe wie die der Evangelien vom Gottesreich und vom Messias oder die des Paulus vom Gottmenschen (Martin Brückner) und vom Geisterglauben (Martin Dibelius) wurden erforscht, um die Anknüpfung an volkstümliche Anschauungen oder um ihre Herkunft festzustellen.

Mögen sich immerhin einzelne Studien der religionsgeschichtlichen Schule auf nebensächliche Formeln und unwichtige Stoffe beziehen, denen für die Entwicklung der Religion keine grundlegende Bedeutung zukommt, so stehen doch genug andere daneben, die fundamentale Fragen behandeln. Oder will man die Probleme, die mit Taufe und Abendmahl, Jungfrauengeburt und Auferstehung, Mystik und Christologie zusammenhängen, als „Quisquilien" verspotten? Und auf alttestamentlichem Gebiet sind die Untersuchungen über die eschatologischen Stoffe der Propheten, über die Vorgeschichte der messianischen Weisagungen, des Gottesknechtes und des Menschensohnes gewiß nicht peripherisch zu nennen. Im Gegenteil, es wäre leicht, den Spieß umzukehren und zu behaupten, die bisherige Behandlung dieser Fragen durch die Literarkritik habe „lediglich antiquarisches Interesse". Wie gleichgültig ist es im letzten Grunde, ob diese oder jene Verheißung bei Amos oder Hosea „echt" sei; die Erwartung eines kommenden David bleibt auf jeden Fall vorexilisch, mag sie sicher bezeugt sein oder nicht, wie sich aus inneren Gründen zeigen läßt. So wenig die Hoffnung auf eine Wiederkehr Kaiser Friedrichs II. im 17. Jahrhundert aus dem Nichts entstanden sein kann, ebenso wenig kann sich der Glaube an die Wiederkehr Davids in der exilischen oder nachexilischen Zeit zuerst gebildet haben. Es gibt auch eine innere Logik der Ideen, von der die Literarkritik freilich nichts weiß. Wie unendlich viel wichtiger ist die andere Frage, ob die Propheten mit ihrer Verkündigung an ältere Vorstellungen anknüpfen oder nicht! Will man die Bedeutung einer Persönlichkeit richtig einschätzen, so muß man zuvor wissen, wie weit ihre Gedanken von vergangenen Generationen oder von der Um-

welt abhängig sind. Sonst muß man notwendig zu falschen Schlüssen und zu einer schiefen Auffassung kommen. Wer glaubt, daß Amos oder Jesaja die eschatologischen Ideen hervorgebracht hätten, muß den Inhalt ihrer Verkündigung wohl oder übel verzeichnen und kann dem innersten religiösen Empfinden der Propheten überhaupt nicht gerecht werden. Ohne Anknüpfungspunkte in der Tradition muß die Prophetie als eine schlechthin supranaturale, vom Himmel gefallene Größe erscheinen; wer dieser Anschauung huldigt, muß auf ein geschichtliches Verständnis, d. h. aber auf wissenschaftliche Forschung, verzichten. Auch hier wirkt eine heute überwundene Stufe der Philologie nach: Was nicht in den Akten steht, das existiert auch nicht. Wie lange hat man unter dem Einfluß der Inspirationslehre an die sprachschöpferische Kraft der neutestamentlichen Schriftsteller geglaubt! Heute ist wohl auch dem blödesten Auge die Unrichtigkeit dieser These klar, weil man in den Papyri und Inschriften das Gegenteil „schwarz auf weiß" beweisen kann. Man muß sich aber ganz klar machen, welche geradezu ungeheuerliche Konsequenz die falsche, unhistorische Betrachtung lange Zeit unwidersprochen gehabt hat: sie hat dazu geführt, die Autoren des Neuen Testamentes für sprachschöpferische Genies auszugeben! Während man gegenwärtig über diese naive Anschauung allgemein lächelt, gilt es dennoch für wissenschaftlich, die prophetischen Weissagungen als eine absolut neue Erscheinung hinzustellen. Und doch braucht man nur, was von der Sprache anerkannt ist, auch auf die Ideen zu übertragen, um sofort die Unhaltbarkeit dieses Standpunktes zu durchschauen; denn wie die Wörter, so haben selbstverständlich auch die Gedanken und Stoffe eine Vorgeschichte erlebt. Wer diese Vorgeschichte ignoriert oder für gleichgültig erklärt, muß notwendig zu absurden Folgerungen gelangen.

Die Gegner spotten zwar über das Interesse an „Fossilien" und „Arabesken", aber was von ihnen als Tadel gemeint ist, ist in Wirklichkeit ein Lob. Denn der Historiker hat einen offenen Sinn für alles, nicht nur für die großen, weltbewegenden Ideen, sondern auch für die kleinen und unscheinbaren Gedanken, sogar für abgeschliffene Redewendungen und versteinerte Formeln; er weiß ja, daß auch sie eine Geschichte erlebt haben, die zu untersuchen ebenfalls eine Aufgabe der Geschichtswissenschaft ist. Aus der sorgfältigen Erforschung der Fossilien läßt sich mancherlei auch für die Entwicklung der Lebewesen lernen, ohne daß man darum in den krassen Fehler der Dilettanten zu verfallen braucht, welche Fossilien mit Lebewesen verwechseln. Gewiß dringen nicht alle der genannten Themata bis ins Zentrum der Religion

vor, allein auch die peripherischen Ergebnisse haben mit dazu beigetragen, das herkömmliche Bild der israelitisch-christlichen Religionsgeschichte an wesentlichen Punkten und in entscheidender Weise umzugestalten, sodaß der Erfolg der geleisteten Arbeit nicht mehr verkannt werden sollte; aus vielen, oft unscheinbaren Bausteinen türmt der Historiker ein festgefügtes Gebäude. Es ist auch leicht begreiflich, warum die religionsgeschichtliche Schule gerade an den peripherischen Punkten eingesetzt hat: Die bisherige Forschung hatte sich um sie so gut wie gar nicht gekümmert und sich mit einigen unzulänglichen Bemerkungen begnügt. Sie ahnte gar nicht, daß hier ein historisches Problem vorliegt, weil sie einseitig philologisch interessiert war.

Die religionsgeschichtliche Fragestellung bedeutet zweifellos einen gewaltigen Fortschritt. Denn erstens hat sie der historischen Einzeluntersuchung neue Stoffe erschlossen, die man bis dahin überhaupt nicht unter diesem Gesichtswinkel angeschaut hatte. Zweitens hat sie der tastenden Interpretation größere Sicherheit verschafft. Denn ob Formeln und Anschauungen noch im Fluß sind und sich wandeln oder ob sie bereits erstarrt sind und nur noch als unverstandenes Traditionsgut mitgeschleppt werden, kann man erst dann sicher konstatieren, wenn man ihre Geschichte kennt und weiß, wie sie zu ihren Lebzeiten aufgefaßt wurden. Was man bis dahin nur mit mehr oder minder gutem Geschmack vermuten konnte, ist jetzt aus dem Bereich der Hypothesen entnommen und ins Licht sicherer Erkenntnis gestellt. Und drittens ist die Exegese überhaupt im Prinzip erweitert worden. Wenn man den Sinn ermitteln wollte, den ein Autor mit seinen Sätzen verbunden hatte, so begnügte man sich früher mit einer philologisch-exakten Umschreibung, die den Anforderungen des Lexikons und der Grammatik entsprach. War Jemand besonders gelehrt, so fügte er wohl noch einzelnen Wörtern eine sprachgeschichtliche Untersuchung hinzu oder gar eine neue Etymologie, die mit der Interpretation in gar keinem Zusammenhange stand. Man vergaß, daß die lebendige Sprache niemals aus Wörtern, sondern nur aus Wortverbindungen besteht, und daß gerade diese Wortverbindungen zu verschiedenen Zeiten einen sehr verschiedenen Sinn haben können. Ebenso wenig bedachte man, daß auch die Vorstellungsinhalte im Laufe der Zeit wechseln, obwohl die Ausdrucksweise oft dieselbe bleibt. Die philologisch-sprachgeschichtliche Exegese muß darum zur sachlich-ideengeschichtlichen Exegese vertieft werden. Erklärt ist eine Vorstellung oder eine Formel erst, sobald sie in den Gang der geschichtlichen Entwicklung eingereiht ist. Wer aber Exeget ist, sollte alles be-

achten, was der Erläuterung bedarf; dazu gehören auch die Fossilien und Arabesken, und sie vor allem, weil sie den modernen Menschen am unverständlichsten anmuten und darum eine geschichtliche Betrachtung geradezu herausfordern.

Das Fragen nach der Vorgeschichte der Formeln und Stoffe, das die Literarkritik bisher überhaupt nicht oder nur in ganz geringem Umfange kannte, ist von der religionsgeschichtlichen Schule jedem Forscher zur Pflicht gemacht worden; dies Verdienst kann ihr niemand schmälern. Wie weit man dabei zurückgehen will, hängt im einzelnen ganz von den Umständen ab; prinzipiell ist die oberste Forderung des Historikers, alles, wenn irgend möglich, bis in die Ursprünge zu verfolgen. Gewiß sind der Erkenntnis oft Schranken gesetzt, und wahre Wissenschaft bleibt sich der Grenzen ihres Könnens immer bewußt. Aber der Entdeckergeist läßt sich durch aprioriſche Erwägungen nicht hemmen, solange noch der Rest eines Schleiers das letzte Geheimnis verhüllt, auch das scheinbar Unerforschliche mit dem Forscherauge zu durchdringen. Und nichts reizt erfahrungsgemäß so sehr, wie gerade das Sichversenken und Bohren bis in die tiefsten Tiefen und Bahn zu brechen in Gegenden, die noch nie eines Menschen Fuß betreten hat. Auf der anderen Seite aber darf man über den Ursprüngen niemals die spätere Entwicklung vergessen. Der Historiker muß Schicht um Schicht mit derselben Sorgfalt abtragen, und die erste muß ihm ebenso lieb sein wie die letzte. Niemand wird sich der Schönheit verschließen, die die Blume in ihrer vollsten Pracht entfaltet; aber wie es einen eigenen Reiz gewährt, das Keimen und Aufbrechen der Knospen zu beobachten, so fesselt auch das Verblühen, Welken und allmähliche Absterben. Man darf auch nicht wähnen, daß diese Arbeit bereits getan oder halbwegs vollendet sei, im Gegenteil, sie beginnt erst. Das Axiom der religionsgeschichtlichen Schule lautet: Es gibt keinen Stoff in der Welt, der nicht seine Vorgeschichte, keinen Begriff, der nicht seine Anknüpfungspunkte hätte. Dieser Grundsatz gilt nicht nur für die kleinen und nebensächlichen Dinge, für Formeln wie „so spricht Jahve" oder für apokalyptische Ideen wie „das Sonnenweib", sondern auch für die großen und zentralen Erscheinungen wie die israelitische Prophetie oder die Entstehung des Christentums. Und daher muß bei jedem Stoff und bei jedem Begriff gefragt werden: Woher stammt er, und welche Entwicklung hat er durchgemacht? Die wissenschaftliche Erfahrung lehrt, wie erstaunlich arm die Menschheit trotz aller Phantasie an Begriffen und Stoffen ist; neu aber ist die wechselnde Beleuchtung, die von epochemachender Bedeutung sein kann.

Nun ist die Vorgeschichte häufig nicht bezeugt, sondern kann nur indirekt erschlossen werden. Aber auch vor dieser Aufgabe darf der Religionshistoriker nicht zurückschrecken, wenn anders er wirklich nach einem geschichtlichen Verständnis strebt. Wiederum erheben die Gegner ihre warnende Stimme und klagen über „uferlosen Subjektivismus". Dieser Vorwurf stammt von ängstlichen Seelen, die nicht wagen, über den Buchstaben hinauszugehen und sich der Führung des Geistes anzuvertrauen. Aber schon die Konjekturalkritik, auf die der philologisch Gerichtete meist sehr stolz ist, kann zu einem gefährlichen Subjektivismus werden, sobald die eindringende Kenntnis der Sprache oder der Tatsachen fehlt und die Phantasie nicht durch die Zucht einer guten Methode gebunden ist. Sind diese Voraussetzungen aber vorhanden, so nimmt kein noch so vorsichtiger Forscher Anstoß daran, daß der Geist über den Buchstaben gestellt wird. Ferner erfreut sich die Sprachgeschichte allgemeiner Anerkennung, obwohl jedermann weiß, wie von ihr viele Formen auch ohne jede literarische Bezeugung konstruiert und postuliert werden. Am nächsten aber kommt dem Verfahren der religionsgeschichtlichen Schule die Literarkritik, die, wenn auch von der Überlieferung ausgehend, dennoch ganz und gar auf dem Glauben an die zwingende Macht der Logik ruht. Wenn dies nicht als schrankenloser Subjektivismus verurteilt wird, so darf man auch nicht der religionsgeschichtlichen Betrachtung einen derartigen Vorwurf machen, da sie ebenfalls, sich aufbauend auf dem Fundament der Tradition, mit den Mitteln der Logik und der Psychologie arbeitet. Für sie gelten genau dieselben Gesetze, wie für jede Geschichtsforschung. Es ist nicht überflüssig, zu betonen, daß jede Geschichtsschreibung, die wirklich diesen Namen verdient, eine wissenschaftlich-künstlerische Konstruktion ist und sich eben dadurch von der handwerksmäßigen, nur Tatsachen registrierenden Annalistik unterscheidet. Die der Entwicklung innewohnenden Motive und die treibenden Kräfte der Geschichte sind nirgends überliefert, sondern müssen immer erschlossen werden. Dadurch wird zweifellos ein subjektives Moment in die Geschichtsforschung eingetragen, aber ohne diesen Subjektivismus gibt es überhaupt keine historische Wissenschaft, auch keine Konjektural- und Literarkritik.

Als eine besondere Gefahr dieser Forschungsweise fürchtet man „die Neigung zu evolutionistischen Konstruktionen" (Reischle S. 29). Diese Warnung entspringt ebenfalls aus dem Mangel einer historischen Auffassung. Denn die religionsgeschichtliche Schule betrachtet es als eine ihrer Hauptaufgaben, das Nebeneinander verschiedener Überlieferungen

perspektivisch als ein Nacheinander zu schauen. Das ist eben die Schwäche der von ihr bekämpften Gegner, daß diese zwar die mannigfaltigen Traditionen von einander sondern und die Widersprüche scharf herausstellen, daß sie sich aber oft mit dieser Arbeit begnügen und im übrigen vieles auf einer Fläche neben einander stehen lassen. Infolgedessen ist ein geschichtliches Verständnis unmöglich, da dies erst dann gewonnen wird, wenn man die Überlieferungen chronologisch ordnet und ihre Umwandlung zu erklären versucht. Dieser Vorwurf trifft selbst die von uns verehrten Meister der Geschichtsforschung; er verliert aber seinen Stachel durch die Erkenntnis, daß sich die Methode allmählich verfeinert hat und notwendig verfeinern mußte. Wo Nachrichten fehlen, ist man ganz und gar auf Konstruktion angewiesen, d. h. auf die inneren Gründe der Logik und der Psychologie, die durchaus nicht willkürlich gewählt werden können, sondern durch die Gesetzmäßigkeit alles Geschehens bestimmt werden. Alle geschichtliche Forschung ruht aber auf dem Axiom der Entwicklung. Wer die Evolution leugnet, muß auf wissenschaftliche Erkenntnis verzichten. Die Erfahrung lehrt zwar, daß die Entwicklung der Menschheit keineswegs immer gradlinig oder wellenförmig verläuft, sondern sprunghaft hin und her wogt. Von dem „evolutionistischen Aberglauben" (Jülicher) wird sich daher jeder verständige Forscher frei halten. Dennoch gibt es eine Logik der Gedankenfolge, die, wenn auch nicht zu absoluten, so doch zu relativen chronologischen Daten berechtigt. Wenn z. B. der Tod Christi als ein Sühnopfer gedeutet wird, so kann man mit Gewißheit behaupten, daß sich diese Idee erst nach dem Tode Christi bilden konnte, und an dieser Gewißheit wird den Historiker auch die Tatsache nicht irre machen, daß diese Auffassung schon Jesu selbst in den Mund gelegt worden ist. Nicht „die Neigung zu evolutionistischen Konstruktionen", sondern falsche und einseitige Konstruktionen sind zu bekämpfen, die sich hüben und drüben finden.

Darum ist auch der noch von Ritschl vertretene Grundsatz zu verwerfen, das Neue Testament sei im wesentlichen aus dem Alten Testamente zu verstehen, eine Anschauung, die heute fast unbegreiflich erscheint und die nur aus dem Gebundensein an den Begriff des Kanons zu erklären ist. Dem Historiker gilt als oberstes Prinzip, jede Erscheinung aus der unmittelbar vorhergehenden abzuleiten. Auf diesem Gebiet hat die religionsgeschichtliche Schule wiederum bahnbrechend gewirkt, indem sie die Schranken des Kanons niederriß und der Forschung eine ganz neue Welt erschloß: die Literatur der Pseudepigraphen und Apokryphen, die man bis dahin als Aschenbrödel verachtet hatte, weil sie der schöpferischen

Persönlichkeiten ermangelte. Jetzt gewann sie mit einem Male eine gewaltige Bedeutung, weil sie nicht nur zum Teil die Herkunft der urchristlichen Vorstellungswelt, sondern zugleich auch das geistige Milieu des damaligen Judentums hell erleuchtete. Erst durch dieses Mittelglied ist eine Hauptbrücke zwischen dem Alten und Neuen Testamente geschlagen und eine geschichtliche Darstellung ermöglicht, die wirklich eine Kontinuität der Entwicklung kennt; denn erst jetzt kann das bis dahin vorhandene Vakuum im jüdischen Geistesleben der beiden letzten Jahrhunderte vor Christus ausgefüllt werden. Wieder waren es vornehmlich Bousset und Gunkel, die der Forschung neue Wege wiesen und auf ungebahnten Pfaden voranschritten. Und wieder erschienen ihre Bücher in demselben Jahre 1903: Boussets „Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter", wo zum ersten Male auf Grund von Schürers „kanonischer" Stoffsammlung und zugleich im Gegensatz zu ihr die geschichtliche Entwicklung gezeichnet wurde, und Gunkels Schrift „Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testamentes", die in großzügigen Umrissen ein Arbeitsprogramm zukünftiger Forschung entwarf.

Die religionsgeschichtliche Schule schaut aber nicht nur nach rückwärts in die Vorgeschichte der Schriftsteller und der von ihnen behandelten Stoffe, sondern auch nach seitwärts in die zeitgenössische Geschichte; Beides läßt sich nicht immer scharf von einander trennen. Wie jene Probleme einem gesteigerten historischen Sinne entsprungen sind, so ist auch diese Frage nach dem Milieu aus einer besseren geschichtlichen Erkenntnis erwachsen. Früher kümmerte man sich zu ausschließlich um die großen Persönlichkeiten und pflegte sie, durch Nichtwissen verleitet, zu sehr als Originale auszugeben, ohne die geschichtliche Verknüpfung mit der Vergangenheit und ohne die Verflechtung in die zeitgenössische Umwelt gebührend zu berücksichtigen. Man kann aber kein richtiges und die Anforderungen der Religionsgeschichte befriedigendes Bild von der Bedeutung eines Mose, Jesaja oder Jesus entrollen, wenn man ihre Umgebung nicht beachtet; denn nur so läßt sich der Fortschritt ermessen, den sie ihrem Volke gebracht haben. Gewiß sind diese Helden der Ewigkeit inkommensurable Größen, die man niemals restlos verrechnen kann; das innerste Geheimnis ihrer Persönlichkeit muß man belauschen, wenn man es verstehen will. Aber Auge und Ohr des Forschers werden geschärft, wenn er ihre Mitwelt kennt; denn auch sie zollen der Menschlichkeit ihren Tribut, sobald sie ihre Gedanken in Worte und Begriffe kleiden, die sie wohl oder übel der Umwelt ent-

leihen müssen. Das letzte Ziel des Historikers bleibt selbstverständlich das scharfe Erfassen ihrer Originalität; aber will er über geistreiche Vermutungen hinaus zur wissenschaftlichen Erkenntnis gelangen, dann muß er auch ein klares Bild von dem Milieu haben, über das jene Männer in ihrer einsamen Größe hinausragen. Das Interesse für diese Fragen ist erst erwacht, seitdem der soziale Sinn des modernen Menschen geweckt ist, und auch in dieser Hinsicht ist die religionsgeschichtliche Schule ein notwendiges Produkt unserer Zeit, das ohne Männer wie Taine, Riehl, Naumann, Lamprecht und Wundt nicht existieren würde. Hier ist vor allem Deißmann als Bahnbrecher zu nennen, der die unliterarischen Texte der Steine, Scherben und Papyri zum Reden gebracht und dadurch helles „Licht vom Osten" aufs Neue Testament hat fallen lassen.

2. Die Vertiefung der historischen Methode durch Heranziehen fremder Religionen.

Die Erforschung des Milieus aber führte zugleich notwendig über die Grenzen der israelitisch-christlichen Religion in die Umwelt der benachbarten Religionen. Das zeigt sich besonders deutlich bei der Untersuchung über die Ursprünge des Christentums. Zuerst fielen die Schranken des alttestamentlichen Kanons; an den Pseudepigraphen und Apokryphen konnte man nicht länger vorübergehen. Dann brachen auch die Dämme des neutestamentlichen Kanons. Wollte man die geschichtliche Entwicklung nicht zerreißen, dann durfte man nicht bei dem letzten Buche des Neuen Testamentes Halt machen, sondern mußte auch die apostolischen Väter heranziehen. Allein auch die Gnosis ließ sich nicht gut ausschließen. Aber der Strom der geschichtlichen Erkenntnis flutete über alle diese Ufer in die Breite, und heute steht fest, daß die Pseudepigraphen und Apokryphen ebenso wie das Neue Testament nur den kleinen Teil einer größeren Gesamtbewegung darstellen, die außerhalb des jüdisch-christlichen Bereiches auf dem Gebiet der vorderorientalischen Religionen entsprungen ist und sich erst in der Gnosis und ihren Ausläufern vollendet. Die genauere Erforschung der Gnosis hat gelehrt, daß ihre Anfänge über Johannes und Paulus hinaus bis in die Synoptiker, ja noch weiter zurückreichen; man kann die Gnosis geradezu als die Erbin der Apokalyptik bezeichnen. Das Neue Testament steht noch mit einem Fuß in der Apokalyptik, mit dem anderen bereits in der Gnosis. Wie die Apokalyptik von der Gnosis abgelöst wurde und welchen Anteil das Christentum daran hatte, ist ein Thema, das noch

des Historikers harrt; er müßte zu einem großen, lichtvollen Gemälde zusammenfassen, was in Einzelheiten schon nachgewiesen ist. Dann wird sich auch zeigen, wie Recht Gunkel hatte, als er behauptete, daß zahlreiche religiöse Motive, die aus der Fremde gekommen waren, im Christentum enthalten und in ihm zur Verklärung gediehen sind.

Wie für das Judentum und Christentum so muß auch für die altisraelitische Religion die Heranziehung der fremden Religionen gefordert werden. Wellhausen und seine Anhänger haben Großes dadurch geleistet, daß sie das Alte Testament aus ihm selbst verstanden und die Geschichte der israelitischen Religion auf Grund der biblischen Nachrichten psychologisch zu entwickeln versucht haben. Da sie die Anschauungen der biblischen Schriftsteller fast ausschließlich aus innerisraelitischen Prämissen ableiteten, so mußten sie notwendig oft in die Irre gehen. Wo sie andere Religionen verglichen, beschränkten sie sich im allgemeinen auf die arabische Religion, deren Ideen freilich nur zur Erläuterung dienten, weil von einer Abhängigkeit Israels nicht die Rede sein kann. Gelegentlich schenkte man wohl auch der phönikischen Religion einige Aufmerksamkeit, doch wissen wir von ihr so gut wie nichts. Die religionsgeschichtliche Schule dagegen hat diesen Fehler von Anfang an vermieden, indem sie den Horizont weiter spannte und überall den verwandtschaftlichen Beziehungen und Einflüssen der ägyptischen, babylonischen, persischen und überhaupt der vorderorientalischen Religionen nachforschte. In mancher Hinsicht berührt sie sich zwar mit dem Panbabylonismus, im übrigen aber sind die Methoden und die Resultate bei beiden so grundverschieden, daß man sie nur aus Unkenntnis oder Übelwollen auf gleiche Stufe stellen kann.

Das Studium der fremden Religionen ist zunächst notwendig, um Analogien zu gewinnen. Harnack hat zwar die israelitisch-christliche Religion ein Kompendium der Religionsgeschichte genannt. „Wer diese Entwicklung forschend, entziffernd, nachdenkend, nacherlebend, durchmißt, der braucht kein Vielerlei von Religionen zu studieren, um zu wissen, wie es in der Religion und der Religionsgeschichte der Menschheit zugeht. Er hat an diesem Stoffe einen Ausschnitt, der ihm die Kenntnis der Religionsgeschichte in ihrer ganzen Breite nahezu ersetzt." (Harnack: Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte. 2. Aufl. S. 12). Aber schon Wrede hat (in den „Vorträgen und Studien" III S. 79) die Einseitigkeit dieser Darstellung treffend zurückgewiesen. Gewiß bietet die israelitisch-christliche Religion in ihrer langen, mehrtausendjährigen Geschichte eine Fülle religiöser Erscheinungen, aber sie kann weder die chinesische Ahnenreligion noch

die indischen Erlösungsreligionen in ihrem innersten Wesen verständlich machen; kaum, daß sie Parallelen dazu enthält. Die Religionen der niederen Völker wird man vollends nur an der Quelle studieren dürfen, so viele primitive Vorstellungen auch im Judentum oder Christentum fortleben mögen. Andererseits stößt man im Alten wie im Neuen Testamente auf zahlreiche Anschauungen, die in ihrer Isolierung nicht nur seltsam anmuten, sondern völlig unerklärt bleiben müssen, wenn sie nicht durch Analogien aus anderen Religionen erläutert und in die Geschichte identischer oder verwandter Ideengruppen eingereiht werden. Es sei nur erinnert an die totemistischen und Tabu-Begriffe, an den Namen- und Zauberglauben, an Matriarchat und Totenkultus, und was man sonst Fremdartiges im Alten Testament gefunden hat oder gefunden haben will. Aber auch da, wo die israelitisch-christlichen Vorstellungen an sich klar sind, bedarf es fremder Parallelen, um zu vergleichen. Denn erst diese Vergleiche ermöglichen dem Forscher, das Unterscheidende zu erfassen und das Originale scharf herauszuheben. Darum ist überhaupt kein Begriff, kein Stoff, keine Erscheinungsform der israelitisch-christlichen Religion von der religionsgeschichtlichen Betrachtung ausgeschlossen. Auch hier stehen wir nicht am Ende, sondern am Anfang eines neuen Zeitalters der theologischen Wissenschaft. Es ist das größte Verdienst des neuen, von Schiele und Zscharnack, in Verbindung mit Gunkel und Scheel, herausgegebenen Lexikons: „Die Religion in Geschichte und Gegenwart" (1909ff.), diese gewaltige Aufgabe zum ersten Male klar erkannt und in Angriff genommen zu haben; wenn auch im Einzelnen weiter gebaut werden muß, so ist doch ein gutes Fundament gelegt worden. Die religionsgeschichtliche Schule beschränkt sich demnach nicht auf peripherische Dinge, sondern sie zieht schlechterdings alle religiösen Vorstellungen in ihren Bereich; künftighin muß es als unwissenschaftlich gelten, wenn in umfassenden, systematischen oder historischen, Untersuchungen über christliche Begriffe wie Glaube, Erlösung, Seligkeit, Andacht, Erbauung, Auferstehung usw. die außerchristlichen Anschauungen nicht berücksichtigt werden. „Will die Theologie wirklich Bibel-Wissenschaft" und überhaupt Wissenschaft sein, „dann muß sie ihre Aufgabe religions-wissenschaftlich betreiben" (Wobbermin: Religionswissenschaft und Theologie S. 111).

Innerhalb der allgemeinen Religionsgeschichte aber ist es notwendig, vor allem auf diejenigen Religionen zu achten, die mit der israelitisch-christlichen Religion in historische Berührung gekommen sind. Daher ist das Studium der vorderorientalischen Religionen von besonderer

Wichtigkeit, und wenn jetzt die Lehrstühle für Religionsgeschichte innerhalb der theologischen Fakultät eingerichtet oder neu besetzt werden, so muß gefordert werden, daß die dafür zu berufenden Forscher hauptsächlich in den Religionen des vorderen Orients heimisch sind, da diese speziell für die israelitisch-christliche Religionsgeschichte die größte Bedeutung haben. Der bisherige Betrieb genügt nicht allen berechtigten Ansprüchen. Gegenwärtig muß zwar jeder, der die Entwicklung der israelitischen Religion verfolgt, auch die benachbarten Religionen kennen, um Analogien und Abhängigkeiten festzustellen; dasselbe gilt in entsprechender Weise für den Neutestamentler oder den Assyriologen. Aber diese Vergleichung der verschiedenen Religionen kann immer nur gelegentlich geschehen, und weite Gebiete des vorderen Orients sind so gut wie völlig ausgeschlossen; dazu gehören die kleinasiatisch-hethitischen Religionen und die späteren, synkretistischen Religionen. Nur einzelne Liebhaber und Dilettanten, wie die Panbabylonisten, tummeln sich auf diesem Felde. Was uns not tut, sind Männer, die ihre Lebensarbeit darin sehen und ihre ganze Kraft daransetzen, die historischen Zusammenhänge der vorderorientalischen Religionen systematisch zu untersuchen, und die mit gründlicher philologischer Schulung eine sichere Beherrschung der vergleichenden religionsgeschichtlichen Methode verbinden. Die christliche Theologie hat ein Lebensinteresse an dieser Forderung; denn es ist ein geradezu unerträglicher Zustand, daß sie auf diesem Gebiet, wo es sich um die Ursprünge und um die Originalität der israelitisch-christlichen Religion handelt, in eine sekundäre Stellung gedrängt wird und von dem abhängig ist, was ihr von Assyriologen, Hethitologen und anderen Philologen oder gar von Dilettanten gereicht wird. Dem Theologen soll gewiß die Erforschung des Alten und Neuen Testamentes die Hauptsache sein und bleiben, aber die Theologie als Wissenschaft kann die neuaufgetauchten Probleme der Religionsgeschichte nicht ungestraft vernachlässigen.

Das Hauptziel ist eben nicht die Sammlung von Analogien und die Häufung von Parallelen, sondern die Frage nach dem geschichtlichen Zusammenhange der Religionen und nach ihrer gegenseitigen Beeinflussung. Um sie zu beantworten, bedarf es nicht nur eines besonderen Taktes, sondern vor allem einer sicheren Methode. Als Hauptgrundsatz muß gelten, daß eine Religion zunächst aus ihrer eigenen Entwicklungsreihe psychologisch verstanden werden muß. Die Psychologie wird in der Geistesgeschichte der Menschheit und folglich auch auf dem Gebiete der Religionsgeschichte immer das letzte Wort sprechen, aber es gibt

falsche und es gibt richtige psychologische Konstruktionen. Gegen die heute im allgemeinen herrschende „psychologische" Methode kann der Historiker nur das größte Mißtrauen hegen, da auf diese Weise das Unmögliche möglich gemacht werden kann. Ein Beispiel möge dies erläutern. Um die Idee der Auferstehung, die meist mit dem Gerichtsgedanken verbunden ist, zu erklären, verweist man auf die Hoffnung des Menschen, nach dem Tode zwischen seiner Frömmigkeit und seinem Schicksal einen Ausgleich zu erfahren, der ihm im Diesseits versagt geblieben ist. Daß damit in Wirklichkeit nichts „erklärt" ist, sollte bei einigem Nachdenken jedem einleuchten. Denn zunächst sind Auferstehung und Gericht zwei völlig selbständige Anschauungen, die darum auch bei der Frage nach dem Ursprung gesondert betrachtet werden müssen. Ferner kann man den Begriff der Auferstehung nur dann klar erfassen, wenn man ihn zu dem der Unsterblichkeit in Gegensatz stellt. Unsterblichkeit bedeutet das unmittelbare Weiterleben der Seele nach dem Tode, Auferstehung dagegen die wunderbare Wiederbelebung des Leibes kürzere oder längere Zeit nach dem Tode. Eine psychologische Konstruktion, die man als richtig anerkennen könnte, müßte vor allem diesen Unterschied berücksichtigen und ihn verständlich zu machen suchen. Man kann aber getrost behaupten, daß keine Psychologie dazu ohne weiteres imstande ist. Ehe sie ihre Arbeit überhaupt beginnnen darf, müssen die historischen Tatsachen in ihrer individuellen Eigenart sorgfältig festgestellt werden, da sonst die psychologische Konstruktion in der Luft schwebt.

Die religionsgeschichtliche Schule verlangt die Vertiefung und richtige Anwendung der psychologischen Methode. Diese hat nicht nur zu zeigen, wie sich ein Wandel der religiösen Anschauungen aus inneren Motiven notwendig vollziehen muß, sondern sie hat zugleich auch zu konstatieren, wo ein alter Faden abreißt und ein neuer geknüpft wird. Ebenso wichtig wie die Kontinuität der Entwicklung sind die Risse und Nähte, die dem aufmerksamen Beobachter nicht entgehen dürfen. Um bei dem obigen Beispiel zu bleiben, so bestünde die Aufgabe des Historikers darin, nachzuweisen, daß der Auferstehungsglaube des Judentums, äußerlich betrachtet, als die Fortsetzung des altisraelitischen Scheolglaubens erscheint. Die Psychologie müßte weiter die beiden Vorstellungswelten analysieren und fragen, ob die jüngere als eine organische Fortbildung der älteren zu begreifen sei. Da sich dies als unmöglich ergibt, so muß hier ein Bruch in der Entwicklungsreihe angenommen werden. Ein solcher Bruch aber deutet mit Sicherheit auf fremden Einfluß hin. In diesem Falle steht die Abhängigkeit des Judentums fest, ganz gleich-

gültig, ob man die einwirkende Religion nennen kann oder nicht. So muß die Psychologie bei jeder Vorstellung untersuchen, wie weit sich diese in die religiöse Entwicklung eines Volkes fügt, und ferner, ob sie zu seinen ökonomischen Verhältnissen stimmt oder zu seiner geographischen Lage paßt, überhaupt unter welchen Bedingungen sie denkbar ist. Denn wie jede Pflanze einen Boden verlangt, auf dem allein sie gedeihen kann, und wie sie sich je nach dem Klima verschieden gestaltet, so fordert auch jede Idee bestimmte Voraussetzungen, ohne die sie weder entstehen noch sich entwickeln kann.

Um religionsgeschichtliche Zusammenhänge zu rekonstruieren, geht man gewöhnlich von den Analogien verschiedener Völker aus, um deren richtige Verwertung der Streit hin und her wogt. Auf der einen Seite sind die Anhänger des sogenannten „Bastianschen Völkergedankens" geneigt, alle religionsgeschichtlichen Analogien aus einer parallelen Entwicklung des Menschengeschlechtes abzuleiten; sie übersehen dabei die prinzipiell unleugbaren Einflüsse der einen Religion auf die andere bei Völkern, die geographisch einander benachbart waren oder in historische Berührung gekommen sind. In den gerade entgegengesetzten Fehler verfallen die begeisterten Verfechter der Wanderungstheorie, die mit Unrecht die spontane Entstehung einzelner, namentlich primitiver Anschauungen an verschiedenen Orten bestreiten; sie wissen überall nur von einer Wanderung der Ideen und suchen ihren Ursprung gewöhnlich in einem bestimmten Weltzentrum, das mit der Mode wechselt, gestern in Indien, heute in Babylonien und morgen vielleicht in Ägypten. Die religionsgeschichtliche Schule hat sich von beiden Einseitigkeiten fern gehalten, so oft ihr auch die Gegner das Gegenteil untergeschoben haben; sie hat immer den Grundsatz vertreten, daß man sowohl die analoge Entwicklung wie die historische Abhängigkeit anerkennen und daß man zwischen beiden scharf unterscheiden müsse.

Wie bei der psychologischen Ableitung die Annahme der Kontinuität das Nächstliegende ist und ein Bruch stets besonderer Begründung bedarf, so wird man auch immer zuerst die Erklärung aus der eigenen Entwicklungsreihe versuchen müssen, ehe man zu fremden Einflüssen oder zur Ideenwanderung seine Zuflucht nimmt. Äußere Zeugnisse, sachliche Anklänge und auch wörtliche Berührungen genügen allein nicht, um fremden Ursprung zu beweisen, da es sich in allen diesen Fällen um zufällige Ähnlichkeiten handeln kann. Das gilt vollends für die Übereinstimmung in primitiven Vorstellungen und einfachen Gedanken, die sich überall in der Welt unter gleichen Bedingungen bilden können.

Zwingend läßt sich die Abhängigkeit immer nur aus inneren Gründen der Logik und der Psychologie behaupten. Setzt man Äußerungen bestimmter Religionen mit einander in geschichtlichen Zusammenhang, so ist ferner zu fordern, daß sich wenigstens die Möglichkeit eines solchen Einflusses zeigen läßt; es müssen geographische und historische Wege vorhanden sein, die von einer Religion zur andern führen. Wer mexikanische oder chinesische Vorstellungen aus Babylonien ableitet, darf sich nicht wundern, wenn man seine Theorien als dilettantisch ablehnt; ebenso wenig, wer etwa mittelalterliche, in Deutschland bezeugte Anschauungen ohne irgend welche Mittelglieder direkt in Babylonien entspringen läßt.

Andererseits wird man bei benachbarten und durch eine gemeinsame Geschichte verbundenen Völkern von vornherein geneigt sein, Analogien in Abhängigkeiten zu verwandeln. Das gilt namentlich für die Völker des vorderen Orients, die nachweislich seit dem dritten vorchristlichen Jahrtausend gegenseitig ihre kulturellen und geistigen Güter ausgetauscht haben. Wo innerhalb dieses Bereiches auffällige Einzelheiten, die sich über das primitive Niveau erheben, oder gar frappante Kombinationen verschiedener Vorstellungsreihen übereinstimmen, wird man mit großer Wahrscheinlichkeit historischen Einfluß vermuten dürfen; als Regel darf gelten, daß dieser von dem älteren und stärkeren Volke auf das jüngere und schwächere ausgeübt worden ist. Aber über Wahrscheinlichkeiten können solche Erwägungen nicht hinausführen; entscheidend sind allein die inneren Gründe. Als Beispiel diene wieder der Gedanke der Auferstehung. Er taucht im Alten Testament auf zu einer Zeit, wo das Judentum unter persischer Oberhoheit stand oder gestanden hatte. Nun ist die Auferstehung schon an sich eine so eigentümliche Idee, daß es von vornherein ausgeschlossen erscheint, zwei Völker seien selbständig darauf verfallen. Da nun gerade in der persischen Religion dieselbe Anschauung nachweisbar ist, und da die Perser die Herren der Juden waren, so legt sich der Gedanke des persischen Ursprungs nahe. Diese Wahrscheinlichkeit wird noch verstärkt durch die Beobachtung, daß der Begriff der Auferstehung im Judentum wie im Parsismus aufs innigste mit der gesamten eschatologischen Vorstellungswelt verflochten ist. Demnach stimmt nicht nur eine Einzelheit, sondern eine Kombination von Einzelheiten in auffallender Weise überein. Trotzdem so ein hoher Grad von Wahrscheinlichkeit erreicht wird, darf man dennoch von Sicherheit erst dann reden, wenn die psychologische Untersuchung ergibt, daß die Idee der Auferstehung in Israel aus innerer Entwicklung nicht be-

greiflich, in Persien dagegen völlig verständlich ist. So darf die Beweisführung niemals bei Äußerlichkeiten stehen bleiben, und mögen diese noch so sehr übereinstimmen, wie z. B. bei der Sintflutsage oder bei den prophetischen Orakeln. Die wörtlichen Anklänge der Sintflutsage in Babylonien und Israel zwingen nicht so sehr zu der Annahme der Abhängigkeit wie etwa die Kombination von Klugheit und Frömmigkeit, die beide Völker dem Sintfluthelden zuschreiben, oder die Illustration der Klugheit durch dasselbe Motiv der dreimaligen Aussendung von Vögeln; aber entscheidend sind auch diese Ähnlichkeiten nicht, da sie auf Zufall beruhen könnten. Den Ausschlag gibt erst die psychologische Erwägung, daß sich in Israel überhaupt keine Flutsagen bilden konnten, weil es ein Binnenvolk ist und niemals Überflutungen erlebt hat, ganz anders wie Babylonien. Wer die Abhängigkeit der Prophetien Israels von den Weisjagungen der Ägypter behauptet, darf sich nicht darauf beschränken, die allerdings merkwürdige und weitgehende Übereinstimmung der Formen aufzuzeigen, sondern er muß beweisen, daß sich die Orakel der israelitischen Propheten psychologisch nicht begründen lassen, daß mindestens ein unerklärter Rest bleibt, der auf fremden Ursprung deutet.

Die religionsgeschichtliche Forschung darf aber nicht in dem Augenblick aufhören, wo eine Entlehnung sicher oder wahrscheinlich gemacht worden ist; sie reiht daran vielmehr die ebenso wichtige Frage, wie das von auswärts Übernommene im Geist der eigenen Religion umgestaltet worden ist. Denn mechanische Anleihen sind sehr selten und im allgemeinen nur für den Volksglauben zu erwarten, obwohl auch in ihm bisweilen ein Umschmelzungsprozeß beobachtet werden kann, namentlich dann, wenn dieser sich über eine längere Periode erstreckt. Bei den großen Persönlichkeiten aber darf als Regel vorausgesetzt werden, daß sie nicht Sklaven, sondern Herren der Überlieferung sind, der einheimischen wie der fremden. Ebenso bedeutsam wie die Übereinstimmungen, ja meist noch bedeutsamer sind die Abweichungen, weil sich in ihnen das originelle Leben am klarsten wiederspiegelt. Indessen muß man sich vor falschem Nivellieren hüten. Es gibt identische Formeln, die in verschiedenen Religionen einen ganz verschiedenen Sinn haben können, je nach dem Zusammenhang, in dem sie uns begegnen. Und andererseits gibt es entgegengesetzte Aussagen, die scheinbar nichts mit einander zu tun haben und doch zusammenhängen; denn die Antithese ist die häufigste Form der Entlehnung. Der Geist muß auch hier dem Buchstaben übergeordnet werden, um das Individuelle nicht zu

vergewaltigen. Die religionsgeschichtliche Schule ist zwar überzeugt, daß die großen Männer mit der Umwelt ihres Volkes aufs engste zusammenhängen, aber sie leugnet darum ihre Selbständigkeit und Größe keineswegs. Ebenso ist sie davon durchdrungen, daß die Religionen, auch die großen Weltreligionen, in historischen Beziehungen zu einander stehen, aber sie denkt nicht daran, ihre Eigenart zu bestreiten. Aufgabe der historischen Wissenschaft ist es, Beides in gleichem Maße zu erforschen. Ohne Zweifel ist das Problem der Originalität wichtiger als das der Abhängigkeit, aber jenes kann erst gelöst werden, wenn dieses beantwortet ist.

3. Religionsgeschichte und Religionspsychologie.

In heißem Ringen um die Tatsachen ist die religionsgeschichtliche Schule bemüht, die historische Entwicklung der israelitisch-christlichen Religion aufzuhellen; dem dient auch die Erforschung der fremden Religionen, die für die Theologie im allgemeinen nicht Selbstzweck ist, sondern nur zum Vergleich oder zum Erweis des geschichtlichen Zusammenhanges geschieht. Auf die wissenschaftlichen Voraussetzungen genauer einzugehen, ist nicht notwendig. Nur das Eine soll betont werden, daß für den theologischen Historiker keine anderen Grundsätze gelten als für den profanen, natürlich mutatis mutandis. Wie der Profanhistoriker zu jeder Zeit, jeder Nation oder jeder Persönlichkeit, deren Studium er sich widmet, in einem inneren Verhältnis stehen muß, so gewiß muß auch der Religionshistoriker ein tiefes Verständnis für die Religion besitzen, und speziell wird der Theologe der israelitisch-christlichen Religion ehrfurchtsvolle Liebe entgegenbringen; ohne solche persönliche Anteilnahme, mag sie nun in der Darstellung ihren Ausdruck finden oder nicht, gibt es überhaupt keine kongeniale Geschichtsforschung. Eine „voraussetzungslose Wissenschaft" in dem Sinne der Freiheit von kirchlichen Dogmen braucht heute Niemand mehr zu fordern, da diese Dogmen für die protestantische Theologie innerlich überwunden sind und ihre historische Arbeit in keiner Weise mehr beengen sollten; im übrigen aber ist jede Wissenschaft genau so wie die Kunst voller Voraussetzungen. Auch ohne Werturteile kann man nicht auskommen, da man stets verschiedene Stufen der Entwicklung mit einander vergleichen wird, um die höhere von der niederen zu unterscheiden. „Doch das sind immer Verhältnisbestimmungen", wie Jülicher in seiner Rektoratsrede („Moderne Meinungsverschiedenheiten über Methode, Aufgaben und Ziele der Kirchengeschichte" 1901) mit Recht gesagt hat; „der Historiker darf zahllose

Komparative in seinen Urteilen verwenden, dagegen, streng genommen, nie einen Superlativ."

Absolute Werturteile zu fällen und die Frage nach dem Wahrheitsgehalt der religiösen Vorstellungen zu beantworten, ist Sache der systematischen Theologie. Aber historische und systematische Theologie können nicht unabhängig von einander existieren, wenn sie meist auch wie zwei feindliche Schwestern neben einander leben und jede ihr eigenes Gebiet bewohnt. An den Punkten jedoch, wo sie sich berühren müssen, entstehen leicht Reibungsflächen, die zu gegenseitiger Befehdung führen. Der Historiker wird im allgemeinen vermeiden, in den Bereich des Systematikers einzufallen, da er sich dort wie auf fremdem Boden nicht ganz zu Hause fühlt. Wenn hier trotzdem ein kleiner Streifzug unternommen wird, weil er um der Sache willen notwendig erscheint, so sei von vornherein um freundliche Nachsicht gebeten.

Einspruch gegen diese Ausführungen ist vor allem von den älteren Ritschlianern zu erwarten. Die religionsgeschichtliche Schule ist ja zum Teil im Gegensatz gegen Ritschl entstanden und zwar gerade deshalb, weil sie seine Geschichtskonstruktionen für unrichtig hielt. Um jedem Mißverständnis vorzubeugen, sei ausdrücklich betont: Ritschls gewaltige Persönlichkeit, die einen Kreis hervorragender Männer fesselte, soll nicht verkleinert und die befreiende Macht seiner Theologie, die Reischle (S. 20) dankbar gefeiert hat, soll nicht bestritten werden; es ist auch willig anzuerkennen, daß er auf das historische Studium der Theologie in hohem Grade befruchtend gewirkt hat. Dennoch war seine Geschichtsauffassung im Einzelnen wie im Ganzen unhaltbar. Zum Mittelpunkt seiner Dogmatik machte er den ethisch gedeuteten Begriff des Reiches Gottes, während, allerdings erst nach ihm, Männer wie Johannes Weiß, Bousset und Wrede im Gegensatz dazu den rein eschatologischen Charakter als historisch erwiesen haben. Ritschl hat die geschichtlichen Tatsachen vergewaltigt; er wurde dazu verleitet durch sein systematisches Streben, aus dem Neuen Testamente einen Wertmesser zu gewinnen, der, von allen zeitgeschichtlichen Schranken befreit, auch für die Gegenwart maßgebend ist. Das allzu starke Interesse des Dogmatikers hat ihn an einer vorurteilslosen Würdigung und historischen Betrachtung der neutestamentlichen Überlieferung gehindert.

Die religionsgeschichtliche Schule muß aber noch in einem anderen, ebenso bedeutsamen Punkte gegen die Position Ritschls und der von ihm beeinflußten Theologen Protest erheben. Die Glaubenswelt des

Urchristentums galt ihm als das verlorene Paradies, das im genuinen Luthertum aufs neue wiederkehrte, und das dann von Ritschl zum dritten Male herbeigeführt wurde. Die Perioden, die dazwischen lagen, waren für ihn Zeiten der Verkümmerung und des Tiefstandes religiöser Erkenntnis. Diese Konstruktion, die freilich hier nur roh angedeutet werden kann, und die in Wirklichkeit durch feinere Schattierungen abgetönt und gemildert ist, aber doch in ihren konstitutiven Elementen kurz so umschrieben werden darf, schließt ein tieferes geschichtliches Verständnis aus; darin sind Lagarde, Eichhorn und Pfleiderer mit Recht völlig eins. Wer die ganze Entwicklung der christlichen Religion seit den Tagen des Urchristentums bis auf die Zeit Luthers nur für einen einzigen, großen Abfall hält und das „Wesen des Christentums" nur aus dem Urchristentum erschließen will, kann die neuen positiv-schöpferischen Kräfte nicht genügend würdigen, die seitdem im Laufe der Geschichte hinzugekommen sind. Man hatte sich gewöhnt, Jesus, Paulus, Augustin und Luther bei aller Verschiedenheit im Einzelnen doch als im letzten Grunde einig aufzufassen und die Theologie des Einen mit der Theologie des Anderen durch Abbrechen der Spitzen und durch psychologische Mißdeutung zu identifizieren, auf Kosten der geschichtlichen Wahrheit. Da erwachte der historische Sinn, der in den Arbeiten der religionsgeschichtlichen Schule seinen Ausdruck fand, und konstatierte weitgehende Unterschiede. Wrede stellte Paulus neben Jesus als den zweiten Stifter des Christentums und zeigte die tiefe Kluft zwischen der Gedankenwelt Beider. Augustins und Luthers Vorstellungen mit der paulinischen Rechtfertigungslehre in Einklang bringen, heißt genau so viel wie die Quadratur des Zirkels lösen. Darum hat man in konsequenter Fortsetzung der historischen Studien als Losung für die Gegenwart proklamiert: Frei von der Theologie des Urchristentums und der Reformation! Jede Zeit hat ihre eigene Auffassung vom Wesen des Christentums, und was der Vergangenheit recht ist, muß auch der Gegenwart billig sein. Was frühere Generationen unbewußt getan haben, durch den Wandel der Zeiten innerlich und äußerlich gezwungen, das verlangt der moderne, historisch gebildete Mensch mit vollem Bewußtsein.

Natürlich kann die systematische Theologie auf einen geschichtlichen Unterbau nicht verzichten. Wenn sie wie alle Theologie religionswissenschaftlich orientiert ist, so wird sie auch mit der religionsgeschichtlichen Forschung enge Fühlung gewinnen und sie in vortrefflicher Weise zu ergänzen geeignet sein. Das läßt sich am besten zeigen im Anschluß an das von Wobbermin aufgegriffene und vertiefte Schlagwort der

„religionspsychologischen Methode", die er soeben in dem ersten Bande seiner „Systematischen Theologie" (Leipzig 1913) genauer auseinandergesetzt hat. Während die religionsgeschichtliche Betrachtungsweise ganz im Rahmen der historischen Arbeit verbleibt, will die von ihm sogenannte religionspsychologische Methode erst da beginnen, wo jene aufgehört hat, und bewußt über sie hinausgehen (S. 440). Ihre Aufgabe ist, „aus den in der Geschichte vorliegenden Ausdrucksformen der Religion die entscheidenden religiösen Grundmotive und Grundtendenzen zu erheben" (S. 403).

Das Bedenken, das sich gegen diese Ausführungen erhebt, ist mehr formaler als sachlicher Art und richtet sich nur gegen die irreleitende Terminologie. Nach Wobbermin könnte es so scheinen, als ob die religionsgeschichtliche Betrachtungsweise die religionspsychologische ausschlösse und als ob sie sich wie eine historische und wie eine systematische „Methode" gegenüberstünden, während in Wirklichkeit die Religionsgeschichte ohne Religionspsychologie überhaupt nicht existieren kann. Nun ist freilich zuzugeben, daß die religionsgeschichtliche Schule die religionspsychologischen Probleme nicht an sich behandelt, sondern sie immer nur von Fall zu Fall im Anschluß an die jeweiligen empirischen Tatsachen der Religion berücksichtigt; ja, man darf noch einen Schritt weiter gehen und behaupten, daß auch in dieser Beschränkung die religionspsychologische Fragestellung von der religionsgeschichtlichen Schule über Gebühr vernachlässigt worden ist. Die religionspsychologische Vertiefung, die auf dem historischen Arbeitsgebiet gefordert werden muß, würde ein Mittelglied sein für die von Wobbermin verlangte Vertiefung der systematischen Theologie durch religionspsychologische Betrachtung.

Da beide Wissenschaften auf dasselbe Ziel zustreben, müssen sie sich gegenseitig stützen, anregen und ergänzen. Die religionsgeschichtliche Forschung bleibt bei der individuellen, durch die Geschichte bedingten, zufälligen Erscheinung stehen, untersucht sie zunächst auf ihre historische Entwicklung und analysiert sie sodann bis in ihre letzten psychologischen Fasern. Wo es sich um verwickelte Größen handelt oder um inhaltsreiche Vorstellungsgruppen einer ganzen Religionsstufe, hat der Historiker die Pflicht, die unterschiedslos auf gleicher Fläche nebeneinander liegenden Anschauungen zu sondern und perspektivisch so zu ordnen, daß das Wichtige und Entscheidende im Vordergrunde steht und die nebensächlichen Begleiterscheinungen zur Folie herabsinken. Überall muß er durch die Schale auf den Kern dringen, hinter der verhüllenden Vorstellung die schöpferische Kraft spüren und aus der Fülle der Begriffe das Wesentliche

herausholen. Dann wird er der systematischen Religionspsychologie die Aufgabe erleichtern, über die zufälligen und empirischen Ausdrucksformen der religiösen Einzelerscheinungen hinaus zu den umfassenden Grundmotiven der Religion überhaupt und dann der christlichen Religion speziell zu gelangen.

So ist zu hoffen, daß die systematische Theologie der religionsgeschichtlichen Schule, der sie bisher im großen und ganzen feindlich gegenübergestanden hat, allmählich freundlicher gesinnt werde und daß beide Hand in Hand an der großen Aufgabe arbeiten, die der protestantischen Theologie gestellt ist, mit den Methoden moderner Wissenschaft. Das letzte Ziel aller unserer Bemühungen ist, das Wesen und die Wahrheit der christlichen Religion zu erhellen. In diesem Streben wissen wir uns eins mit den Gelehrten vergangener Generationen, auf deren Schultern wir stehen, und mit den Forschern der Gegenwart, wo immer sie sich in dem Kampf der Meinungen eingliedern mögen. Im übrigen gehen die Anhänger der religionsgeschichtlichen Schule ihren eigenen Weg, in der unerschütterlichen Überzeugung, daß die Kirche in diesem religionsgeschichtlichen Zeitalter der wissenschaftlichen Arbeit ihrer und gerade ihrer bedarf, um unter veränderten Verhältnissen mit neuen Mitteln das alte Ziel zu erreichen.

Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen

Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments

herausgegeben von
Prof. D W. **Bousset**-Göttingen und Prof. D Dr. **H. Gunkel**-Gießen
von Heft 14 an in Verbindung mit
Prof. Dr. **H. Ranke**-Heidelberg und Prof. Dr. **A. Ungnad**-Jena.

Alttestamentliche Beiträge:

Über die Neutestamentlichen Beiträge vgl. die folgende Seite.

Meinhold, Prof. D **K.: Sabbat und Woche im Alten Testament.** 1905. (F., 5. H.) 1,80 Mk.

Greßmann, Prof. DDr. **H.: Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie.** (F., 6. H.) Vergriffen. Neue Auflage in Vorbereitung.

Dibelius, Lic. Dr. **Martin: Die Lade Jahves.** Mit 13 Abbild. 1906. (F., 7. H.) 3,60 Mk.

Schmidt, Pfarrer Lic. **Hans: Jona.** Eine Untersuchung zur vergleichenden Religionsgeschichte. Mit 39 Abbildungen im Text. 1907. (F., 9. H.) 6 Mk.

Das Gilgamesch-Epos. Neu übersetzt und gemeinverständlich erklärt von **Arthur Ungnad** und **Hugo Greßmann.** 1911. (F., 14. H.) 5 Mk.; in Lnbd. 5,80 Mk.

Balla, Privatdozent Lic. **Emil: Das Ich der Psalmen.** 1912. (F., 16. H.) 4,80 Mk.

Volkserzählungen aus Palästina. Gesammelt bei den Bauern von Bir-Zel. (F., 17. H). In Vorbereitung.

Neue Folge.

Greßmann, Prof. DDr. **H.: Mose und seine Zeit.** Ein Kommentar zu den Mose-Sagen. 1913. (F., N. F. 1. H.) 12 Mk.; geb. 13 Mk.

Böhlig, Oberlehrer Lic. **H.: Die Geisteskultur von Tarsos** im augusteischen Zeitalter mit Berücksichtigung der paulinischen Schriften. Mit 8 Abbildungen. 1913. (F., N. F., 2. H.) 6 Mk.

Focke, Dr. phil. **Fr.: Die Entstehung der Weisheit Salomos.** Ein Beitrag zur Geschichte des jüdischen Hellenismus. (F., N. F., 5. H.) 4.80 Mk.

Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen

Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments

herausgegeben von

Prof. D **W. Bousset** in Göttingen und Prof. D Dr. **H. Gunkel** in Gießen;
von Heft 14 an in Verbindung mit
Prof. Dr. **H. Ranke** in Heidelberg und Prof. Dr. **A. Ungnad** in Jena.

Neutestamentliche Beiträge:

Gunkel, Prof. D. H.: Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments. 2. unveränd. Aufl. 1910. (F., 1. H.) 2 ℳ

Heitmüller, Prof. Lic. W.: „Im Namen Jesu". Eine sprach- und religionsgesch. Untersuch. zum NT., speziell zur altchristl. Taufe. (F., 2. H.) 1903. 9 ℳ

Weiß, Prof. D Johannes: Die Offenbarung des Johannes. Ein Beitrag zur Literatur- und Religionsgeschichte. 1904. (F., 3. H.) 4,80 ℳ

van den Bergh van Eysinga, Pd. Dr. G. A.: Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen. Mit einem Nachwort von Prof. Dr. Ernst Kuhn. 2. Aufl. 1909. (F., 4. H.) 3,60 ℳ

Wrede, Prof. D. W.: Das literarische Rätsel des Hebräerbriefs. Mit Anhang über den liter. Charakter des Barnabasbriefes. 1906. (F., 8. H.) 2,60 ℳ

Bousset, Prof. D W.: Hauptprobleme der Gnosis. 1907. (F., 10. H.) 12 ℳ

Müller, Dr. G. H.: Zur Synopse. Untersuchung über die Arbeitsweise des Lk. u. Mtth. und ihre Quellen. 1908. (F., 11. H.) 2,40 ℳ

Pohlenz, Professor Dr. M.: Vom Zorne Gottes. Eine Studie über den Einfluß der griechischen Philosophie auf das alte Christentum. 1909. (F., 12. H.) 5 ℳ

Bultmann, Lic. Rud.: Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe. 1910. (F., 13. H.) 3,40 ℳ

Dibelius, Lic. Dr. M.: Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer. 1911. (F., 15. H.) 4,80 ℳ

Böhlig, Oberlehrer Lic., H.: Die Geisteskultur von Tarsos im augusteischen Zeitalter. Mit 8 Abbildgn. (F., Neue Folge 2. H.) 1913. 6 ℳ

Mayer, Dr. Hans Helmut: Über die Pastoralbriefe (I. u. II. Timotheus- und Titusbrief). (F., Neue Folge 3. H.) 1913. 2,80 ℳ

In unsrem Verlage ist erschienen:

Die Mission und die sogenannte Religionsgeschichtliche Schule

Von

Professor D **W. Bousset**

Preis 80 Pfg.

Christliche Freiheit: „Der Vortrag ist ein wertvoller Beitrag zur Erkenntnis dessen, **was die sog. Religionsgeschichtliche Schule eigentlich will.** . . . Bousset tritt den falschen Anschauungen energisch entgegen, die über sie weit verbreitet sind . . . Die Ausführungen Bousset's wirken klärend und in ihrem Tone sehr wohltuend, denn sie suchen mit den „Altgläubigen" eine ehrliche Verständigung. Zum Schluß wird gezeigt, daß auch bei den theologischen Aufstellungen der Religionsgeschichtlichen Schule die Aufgabe der Heidenmission getrieben werden muß."

264901 RTheol G

Author Gressmann, Hugo

Title Albert Eichhorn und die religionsgeschichtliche Schule.

University of Toronto Library

DO NOT REMOVE THE CARD FROM THIS POCKET

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 11 10 18 05 010 4